

Hva er funksjonene til karakterene i *Johannes' hemmelige bok?*

*En lesning av de kvinnelige karakterene som litterære
virkemidler i BG, NHC II og NHC III*

Ragnhild Bjørvik Opsahl



Fordypningsoppgave i teologi
UNIVERSITETET I OSLO
Det Teologiske Fakultet

Høst, 2012

Hva er funksjonene til karakterene i *Johannes' hemmelige bok*?

En lesning av de kvinnelige karakterene som litterære virkemidler i BG, NHC

II og NHC III

Copyright Ragnhild Bjørvik Opsahl

2012

Hva er funksjonene til karakterene i *Johannes' hemmelige bok*? - En lesning av de kvinnelige karakterene som litterære virkemidler i BG, NHC II og NHC III

Ragnhild Bjørvik Opsahl

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven handler om hvordan de kvinnelige karakterene i *Johannes' hemmelige bok* kan leses som litterære virkemidler, basert på tre ulike tekstvitner: BG, NHC II og NHC III. Oppgaven legger vekt på fire kvinnelige karakterer, Barbelo, Epinoia, Sophia og Eva. Oppgaven fokuserer på hvordan karakterene fremstilles i tekstvitnene, og hvilken funksjon de kan ha hatt i teksten. Hovedfokuset for oppgaven er å vise hvordan de kvinnelige karakterene kan ha blitt lest som litterære virkemidler, og hvordan dette blir brukt for å belyse kosmologi og soteriologi. Med litterære virkemidler har jeg valgt å fokusere på metaforer og kontraster. Dette har ført til en lesning av *Johannes' hemmelige bok* med stor vekt på språk, både på enkeltord og språklige referanser. Målet med oppgaven er å åpne for ulike lesninger av *JHB*, ved å peke på likheter og ulikheter mellom de tre tekstvitnene.

Takk

Takk til alle som har kommet med hjelp og tilbakemeldinger. Takk til Øyvind Norderval, som fikk meg interessert i ”gnostisk” litteratur og problemstillinger.

Tusen takk til veileder Hugo Lundhaug, for gode faglige diskusjoner og tilbakemeldinger, mye tålmodighet og mye tid.

Innholdsfortegnelse

1	<i>Johannes' hemmelige bok</i>	2
1.1	Innledning	2
1.1.1	Avgrensning	3
1.2	Nag Hammadi-kodeksene og Codex Berolinensis	4
1.1	Handlingen i <i>Johannes' hemmelige bok</i>	7
1.1.1	Skapelsene i <i>Johannes' hemmelige bok</i>	8
1.1.1	<i>Johannes' hemmelige bok</i> og <i>Johannesevangeliet</i>	9
1.2	Fortolkningsfellesskap	10
1.2.1	Tekstvitnenes mulige fortolkningsfellesskap	11
1.2.1	<i>Johannes' hemmelige bok</i> og en monastisk kontekst	12
1.2.2	BG og den monastiske konteksten	15
1.2.3	Bruk og funksjon	16
1.3	Kvinner i antikken	18
1.3.1	Kvinner i <i>Johannes' hemmelige bok</i>	19
1.3.2	Kvinner som tema?	21
2	Tekstgjennomgang av <i>Johannes' hemmelige bok</i>	24
2.1	Barbelo	24
2.1.1	Oversettelse av BG 29:18-30:4; NHC III 9:10-15; NHC II 6:10-15	24
2.1.2	Barbelo som handlende part	25
2.1.3	ⲁⲡⲟ	26
2.1.4	Androgyni	28
2.1.5	Hvorfor er Barbelo en kvinne?	29
2.2	Epinoia	30
2.2.1	Oversettelse av BG 60:17-61:7; NHC III 30:14-21; NHC II 23:24-35	30
2.2.2	Epinoia som hjelper	32
2.2.3	Epinoia eller Kristus?	32
2.3	Sophia	34
2.3.1	Oversettelse av BG 37:10-16; NHC III 15:2-8; NHC II 9:35-10:5	34
2.3.2	Sophia som en negativ karakter	35
2.3.3	Yaldabaoth	36
2.3.4	Kan Sophia leses som en positiv karakter?	37
2.3.5	Er det nødvendig at Sophia ble lest som en positiv karakter?	38
2.3.6	Sophia og Visdom	39
2.4	Skapelsen av Adam	41
2.4.1	Oversettelse av BG 48:10-14; NHC III 22:3-6; NHC II 15:1-3	41
2.4.2	Mennesket blir til	42
2.4.3	Guds bilde og liknelse	43
2.5	Skapelsen av Eva	45
2.5.1	Oversettelse av BG 59:12-60:16; NHC III 29:18-30:14; NHC II 22:32-23:24	45
2.5.2	Eva som motstanderen	48
2.5.3	ⲉⲓⲛⲉ og ⲟⲩⲥⲓⲁ	49
2.5.4	Eva som hjelperen	51

2.5.5	Enten eller?	52
2.6	Adam og Eva åpenbares for seksuell lyst	54
2.6.1	Oversettelse av BG 58:3-10; NHC III 28:19-25; NHC II 22:11-18	54
2.6.2	Livets og Kunnskapens tre	56
2.6.3	Seksualitet eller klokskap?	56
2.7	Hierarki	58
2.7.1	Oversettelse av BG 61:10-15; NHC III 30:24-31:1; NHC II 23:37-24:4	58
2.7.2	Patriarkalsk kritikk og ironi	59
2.7.3	Norm eller unntak?	60
2.8	Seksualitet	61
2.8.1	Oversettelse av BG 63:5-8; NHC III 31:23-32:2; NHC II 24:28-30	61
2.8.1	God og dårlig seksualitet	62
2.8.2	Forsøk og straff	63
3	Tolkning av <i>Johannes' hemmelige bok</i>	65
3.1	Forskjeller mellom tekstvitnene	65
3.2	Kvinner som litterære virkemidler i <i>Johannes' hemmelige bok</i>	67
3.2.1	De guddommelige kvinnelige karakterene og seksualitet	70
3.2.2	Barbelo, Epinoia og foreningen av motsetningene	71
3.2.3	Sophia som uromoment	74
3.2.4	Yaldabaoth som en metafor for det kvinnelige?	76
3.2.5	Den verdslige verden og seksualitet	78
3.2.6	Eva og bruken av motsetningene	80
3.2.7	Anti-typer	82
3.3	Verdivurderinger og totaltolkninger	85
3.3.1	De positive fremstillingene	86
3.3.1	De motstridende fremstillingene	87
3.3.2	Hele karakteren	89
3.4	<i>Johannes' hemmelige bok</i>, kodeksene og den sosiale konteksten	92
3.4.1	Kodeksene og kvinnesyn	92
3.4.2	Datering og kvinnesyn	94
3.4.3	Tekst og sosial virkelighet	96
3.4.4	<i>Johannes' hemmelige bok</i> og monastiske miljø	97
3.5	Konklusjon	100
3.6	Avslutning	103
	Litteraturliste	107

1 *Johannes' hemmelige bok*

1.1 Innledning

*Johannes' hemmelige bok (JHB)*¹ er en av de mest leste "gnostiske" tekstene i dag. Vi har fire ulike utgaver, tekstvitner, av denne teksten. Det første tekstvitnet som ble funnet, BG, ble funnet på midten av 1800-tallet. De tre neste, NHC II, NHC III og NHC IV, ble funnet i Nag Hammadi i 1945. *JHB* er en fortelling om verdens skapelse, og er en refortolkning av de fem første kapitlene i *1. Mosebok*.² I tillegg er det en fortelling om hvordan mennesket kunne bli frelst. *JHB* er en kompleks tekst, med mange elementer, og mye å ta tak i. Det er en tekst med et rikt persongalleri med tidvis svært ulike betydninger. *JHB* er en kristen tekst, og inneholder en komplett teologi, kosmologi og soteriologi.³ Den forteller om forholdet mellom Kristus og Gud og den guddommelige verden, verdens og menneskets opphav, årsaken til det onde, kroppens og seksualitetens natur, veien til frelse og verdens slutt.⁴ *JHB* er en fortelling om kosmologi og soteriologi.

Bakteppet for problemstillingen er hvordan kvinner i ulike tekster kan ha blitt brukt som "noe å tenke med",⁵ og at kvinner ikke alltid representerte hva en tekst fortalte om dem.⁶ I lys av dette har jeg ønsket å fokusere på hvordan karakterene blir fremstilt i tre ulike tekstvitner til *JHB*. For å avgrense har jeg valgt å fokusere på de kvinnelige karakterene, og hvordan disse kan leses som en måte å formidle kosmologi og soteriologi i *JHB*. Måten jeg undersøker dette på, er å lese de kvinnelige karakterene som litterære virkemidler. Med litterære virkemidler mener jeg hvordan de kvinnelige karakterene kan representerer noe mer enn bare seg selv. Jeg fokuserer på hva kvinnefigurene kan ha blitt lest som en metaforer for, hva de kan ha representert og hvordan de brukes i kontraster. Jeg legger med andre ord ikke vekt på alle sidene ved litterære virkemidler, som klisjeer, motiver eller besjeling. Lesningen av kvinner som litterære virkemidler har ført til en lesning av *JHB* med stor vekt på språk, både på

¹ Ettersom det ikke finnes en norsk standard for forkortelser av Nag Hammadi-tekstene, har jeg valgt forkortelsen *JHB* for *Johannes' hemmelige bok*.

² Gerard P. Luttikhuisen, "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John" i *The Creation of Man and Woman - Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, red. Gerard P. Luttikhuisen, (Leiden: Brill, 2000), 140

³ Karen L. King, *The Secret Revelation of John*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 2

⁴ King, *The Secret Revelation of John*, 2-3

⁵ Begrepet "kvinner til å tenke med" brukes av mange, men er opprinnelig fra Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, (Harmondsworth: Peregrine, 1977), 61-62. Se Peter Brown, *The Body and Society – Men, Women & Sexual Renunciation in Early Christianity*, (New York: Columbia University Press, 1988, 2. utgave, 2008), 153 n. 57.

⁶ Brown, *The Body and Society*, 153

enkeltord og språklige referanser. Som bakteppe for å forstå de kvinnelige karakterene i teksten, har jeg valgt å trekke frem to oppfatninger om kjønn i antikken. Dette er det naturlige og sosiale hierarkiet mellom menn og kvinner i antikken, i tillegg til forståelsen av kvinnelige fysiologiske prosesser, som embryologi.

1.1.1 Avgrensning

Dette er en oppgave med to mål. For det første er det en kritisk lesning av hvordan jeg mener *JHB* har blitt lest. Jeg ønsker ikke, i motsetning til hva jeg oppfatter er tendensen i forskningen på *JHB*, å legge vekt på en totaltolkning av de kvinnelige karakterene. *JHB* er for sammensatt til det. For det andre er det et forslag til en ny måte å lese *JHB* på, nemlig som litterære virkemidler. Hovedtanken med denne oppgaven er å vise kompleksiteten i *JHB*. Jeg ønsker å vise å muligheter for ulike lesninger av de kvinnelige karakterene, ved presentere ulike tekstvitner. Ved å legge vekt på flere tekstvitner, og ikke totaltolke *JHB*, kan man i større grad presentere en mer nyansert lesning av en kompleks tekst. Oppgaven er delt i tre deler. I del 1 vil jeg presentere *JHB*. Jeg vil fortelle hvor teksten kommer fra, og hvordan den er bygd opp. I del 1 vil jeg også legge mye vekt på en bakgrunn for å forstå *JHB*. Allerede i denne delen vil jeg derfor presentere tekstens potensielle sosiale kontekst, for å vise hvor jeg plasserer meg i forhold til kontekst.⁷ I del 1 vil jeg også gi en veldig kort introduksjon om kvinner i antikken.

Del 2 er en tekstgjennomgang av *JHB*. For å gi en så komplett lesning av *JHB* som jeg ønsker, vil jeg belyse passasjene fra BG, NHC II og NHC III. Her vil jeg legge vekt på fire kvinnelige karakterer. Dette er de guddommelige æonene Barbelo, Epinoia og Sophia, og mennesket Eva. Jeg vil presentere karakterene ved ulike passasjer som forteller noe viktig om denne karakteren. For å presentere Barbelo vil jeg fortelle om da hun og Faderen skapte Autogenes (Kristus). Passasjen om Epinoias forteller om hvordan hun åpenbarte kunnskap for Adam og Eva. Sophia presenteres ved passasjen hvor hun skapte skaperguden Yaldabaoth. For å presentere Eva har jeg valgt å fortelle om skapelsen av kvinnen. Det er Eva som har fått mest plass i denne oppgaven. Dette har jeg gjort ettersom jeg oppfatter Eva som en veldig sammensatt karakter, og fordi det er så mange og ulike fremstillinger av henne. Jeg har derfor valgt å trekke frem tre passasjer, som belyser fremstillingen av Eva i *JHB*. Dette er når slangen åpenbarer Adam og Eva for seksualitet, om hierarkiet mellom menn og kvinner,

⁷ Den sosiale konteksten er et viktig felt innenfor forskningen på *JHB*, men er dessverre for stort til å belyses i sin helhet i denne analysen av *JHB*.

samt skapelsen av seksualitet. Selv om vekten er på kvinnelige karakterer, finner jeg det nødvendig å belyse enkelte av de mannlige karakterene for å gi en bedre presentasjon av bruken av de kvinnelige karakterene. Jeg har derfor valgt å trekke inn både Yaldabaoth, Kristus, Adam og sønnen Seth, i større eller mindre grad. Dette inkluderer skapelsen av Adam, som jeg har tatt med for å vise hvordan *JHB* forholder seg til mennesket.

I del 3 vil jeg drøfte hvordan karakterene kan ha blitt lest som litterære virkemidler, på bakgrunn av tekstanalysen i del 2. Jeg vil først diskutere enkelte tekstlige forskjeller mellom tekstvitnene. Deretter vil jeg ta for meg de ulike karakterene, vise hvordan disse kan leses som litterære virkemidler, og hvordan dette forholder seg til fremstillingen av kosmologi og soteriologi. Etter dette vil jeg diskutere hvordan man kan forholde seg til ulike lesninger av de kvinnelige karakterene. Før konklusjonen ønsker jeg å trekke inn kodeksene og *JHBs* sosiale kontekst. Sosial kontekst er ikke prioritert i denne oppgaven. Jeg finner det likevel viktig å kunne sette lesningen av de kvinnelige karakterene i *JHB* inn i en viss sammenheng.

Oppgaven er omfangsrik. Jeg har valgt å presentere tre omfattende og tidvis svært ulike tekstvitner. I tillegg til dette er også kvinner et enormt tema. Jeg har likevel valgt å beholde alle karakterene og tekstvitnene for å få frem hva jeg ønsker. En del av denne oppgaven er en kritikk av hva jeg opplever er en totaltolkning av *JHB*, som ikke legger vekt på de ulike fremstillingene av kvinner i *JHBs* ulike tekstvitner. Det er dermed et viktig poeng å presentere de tre tekstvitnene for en mer helhetlig lesning av *JHB*. Oppgaven kunne fokusert på én kvinnelig karakter. Jeg finner det likevel viktig å presentere ulike kvinnelige karakterer, for å vise variasjonen og bredden i fremstillingene av de kvinnelige karakterene i *JHB*. Det er ikke én type kvinnelig karakter i *JHB*. De kvinnelige karakterene fremstilles og brukes på ulike måter, til ulikt bruk. Jeg finner dermed at bredden av kvinnelige karakterer best belyser hva som er hovedpoenget med denne oppgaven: *Hva er funksjonene til karakterene i JHB?*

1.2 Nag Hammadi-kodeksene og Codex Berolinensis

JHB var en ukjent tekst inntil 1896, da en BG ble anskaffet til museet i Berlin av Carl Reinhardt.⁸ Skriftet var i god stand, og fikk navnet Codex Berolinensis 8502, Berolinensis Gnosticus, eller Berlinerkodeksen som den kalles på norsk. BG inneholder fire tekster:

⁸ Michael Waldstein, Frederik Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, (Leiden: Brill, 1995), 2

Marias evangelium, Jesu Kristi visdom og Peters gjerning, i tillegg til *JHB*.⁹ Omslaget, som trolig ikke ble laget før det sjette århundret, var opprinnelig tiltenkt en større kodeks, men ble tilpasset BG.¹⁰ Omslaget inneholder to fragmenter fra et monastisk brev, som dateres til slutten av tredje eller begynnelsen av fjerde århundret. Det er vanskelig å si noe konkret om dateringen av tekstvitnet i BG, med det har stort sett blitt datert til begynnelsen av det femte århundret.¹¹

Nag Hammadi-kodeksene (NHC I-XII) ble funnet i desember 1945, i øvre Egypt nær Nilen og Nag Hammadi. Nag Hammadi-kodeksene er tekstsamlinger av ulike forfattere.¹² Alle tekstene er skrevet på koptisk, som var det egyptiske ”dagligspråket” på den tiden. Det er likevel grunn til å tro at tekstene fra Nag Hammadi-kodeksene er oversettelser fra gresk.¹³ Nag Hammadi-kodeksene, som er den største, gjenlevende samlingen av originale ”gnostiske” tekster vi har, består av restene av tilsammen 12 kodekser, nummerert fra kodeks I-XIII, i tillegg til restene av hva man har kalt en trettende kodeks.¹⁴ Kodeksene inneholder i alt 52 religiøse tekster, ”hvorav de fleste kan klassifiseres som apokryfe tekster, inkludert evangelier, apokalypser og apostelbrev”.¹⁵ Seks av tekstene finnes i flere av kodeksene, som gjør at vi ender med 46 ulike skrifter.¹⁶ Vi vet ikke med sikkerhet når kodeksene ble til, men de ble sannsynligvis samlet slik vi har de etter 348.¹⁷ Flere av tekstene fra Nag Hammadi har blitt regnet som ”gnostiske”, selv om dette synspunktet i senere tid er debattert.¹⁸

Vi kjenner dermed til fire tekstvitner av *JHB* – NHC II, NHC III, NHC IV og BG. I tillegg siterer Ireneus i sin heresiologi fra år 180 fra et verk som kan ha vært del av begynnelsen til *JHB*.¹⁹ Antall tekstvitner forteller at dette trolig var et viktig skrift, men det har også gjort

⁹ King, *The Secret Revelation of John*, 8

¹⁰ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 2

¹¹ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 3

¹² Bart. D. Ehrman, *Lost Christianities – The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 53

¹³ Michael Allen Williams, *Rethinking “Gnosticism” – an Argument for Dismantling a Dubious Category*, (Princeton: Princeton University Press), 235

¹⁴ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 235

¹⁵ Hugo Lundhaug, ”Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt”, i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense*, nr. 24, 33-59, 2009, 42

¹⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 53

¹⁷ Ehrman, *Lost Christianities*, 54

¹⁸ Se særlig Williams’ *Rethinking “Gnosticism”*.

¹⁹ Ireneus, *Haer. I.29*. Engelsk oversettelse i blandt annet A. Roberts og W.H. Rambaut, red., *The Ante-Nicene Library: The Writings of Irenaeus*, vol. 2, (Edinburgh: T&T Clarks, 1869)

tolkningsarbeidet utfordrende for ettertiden. Tekstens stemma er komplisert, med både koptiske og greske faser av tekstoverleveringen.²⁰ I følge Frederik Wisse gjør uoverensstemmelsene i tekstvitnene det svært vanskelig å lage et kritisk tekstapparat som representerer alle tekstvitnene, og hevder det beste en kan gjøre er å lage en synopsis av de koptiske tekstvitnene med et minimum av tekstkritikk.²¹ En slik oversettelse hevder Wisse vil være det nærmeste en kommer til den greske originalen bak tekstvitnene.²² Michael Waldstein og Frederik Wisses synoptiske utgave av *JHB* kom ut i 1995, og er fremdeles den viktigste utgivelsen av *JHB*. Dette er en utgave som ble påbegynt i 1966, men som tok tid, da de i begynnelsen bare hadde fragmentariske biter av tekstvitnene.²³ Det er denne utgaven jeg vil referere til her. Forskjellene mellom NHC IV og NHC II er i hovedsak ortografiske, og NHC IV er muligens en kopi av samme forelegg som NHC II.²⁴ I tillegg er NHC IV sterkt fragmentert.²⁵ Jeg her derfor valgt å konsentrere meg om BG, NHC III og NHC II.

Det er ulike teorier om sammensetningen og funksjonen til Nag Hammadi-kodeksene og liknede kodekser som BG. Noen av Nag Hammadi-kodeksene, som NHC IV, inneholder bare to tekster: *Egypterevangeliet*, i tillegg til *JHB*. Begge disse finnes også i andre kodekser i Nag Hammadi-samlingen.²⁶ Ettersom det er flere utgaver av både *Egypterevangeliet* og *JHB*, er det mindre sannsynlig at tekstene fra Nag Hammadi-samlingen har tilhørt enkeltpersoner, men at tekstene eller kodeksene har tilhørt et bibliotek eller flere samlinger. Et annet aspekt i diskusjonen om kodeksenes funksjon er at *JHB* i alle Nag Hammadi-utgavene er den første teksten i kodeksene, mens den er nummer to i BG. Det er argumenter for at dette er gjort ved et bevisst valg. En grunn kan være at *JHB* forteller om skapelsen. Det kan også hende kodeksene var tenkt som et sammenhengende verk.²⁷

²⁰ Karen L. King, "Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*" i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire, (Leiden: BRILL, 1997), 127

²¹ Fredrik Wisse, "After the *Synopsis*. Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the *Apocryphon of John* and Defining its Historical Location", i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire (Leiden: BRILL, 1997), 141

²² Wisse, "After the *Synopsis*. Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the *Apocryphon of John* and Defining its Historical Location", 142

²³ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, ix

²⁴ Waldsten, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 5

²⁵ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 5

²⁶ King, "Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*", 124

²⁷ Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 247-256

1.1 Handlingen i *Johannes' hemmelige bok*

JHB foregår i rammene av en spørsmål og svar-samtale mellom Jesus og Johannes. I følge Karen L. King er *JHB* den første teksten som har formulert en fullstendig historie av en kristen teologi, kosmologi og soteriologi.²⁸ Teksten forteller om forholdet mellom Kristus og Gud og den guddommelige verden, verdens og menneskets opphav, årsaken til det onde, kroppens og seksualitetens natur, veien til frelse og verden slutt.²⁹ *JHB* handler om å oppnå kunnskap, og målet er å vise en vei til den spirituelle verden. I følge Ingvild Gilhus formidler *JHB* både en metafysisk og en psykologisk utfordring, ved å formidle den spirituelle virkelighetens struktur og hvordan mennesket kunne oppnå kunnskap.³⁰ Mennesket møter motstand mot dette i skapergudene, som fengsler sjelen i kroppen, skaper seksualitet og skjebnen.³¹

JHB begynner med å beskrive Faderen, som omtales i negativ teologi, og som den som er over alle kvaliteter og egenskaper. Etter dette skaper Faderen den androgyne Barbelo, Faderens kvinnelige partner. Barbelo kalles også Pronoia, Ennoia eller Protennoia. Etter dette skapes Tanke, Forsyn, Usårbarhet og Evig Liv, som Barbelo ber Faderen om å skape. Deretter skaper Barbelo og Faderen Autogenes/Kristus. Etter dette skapes de fire Lysene som er Autogenes' medhjelpere. Hver av Lysene er tilknyttet tre forskjellige æoner. I følge King er Lysene vesener, men også rikene hvor de forskjellige slektene skal ende. Dette er Adam, Seth, Seths etterkommere og de angrende.³² Under det første Lyset tilhører Epinoia. I det siste av Lysene tilhører Sophia.

Etter dette brytes den guddommelige verden opp. Dette skjer når Sophia skaper noe eget uten sin mannlige partners viten eller medvirkning. Av dette skapes Yaldabaoth, den "gnostiske" Yahve. Yaldabaoth stjeler noe av Sophias makt, og skaper verdens herskere. Sophia angrer, og blir oppreist fra sine feil. Yaldabaoth skaper verden etter bilde av den guddommelige verden. Mennesket skapes i Faderens bilde, når skapergudene skaper mennesket etter et

²⁸ King, *The Secret Revelation of John*, 2

²⁹ King, *The Secret Revelation of John*, 2-3

³⁰ Ingvild Gilhus, "The Perception of Spiritual Reality: *Apocryphon of John (NHC II,1)* and the Problem of Knowledge" i *Apocryphon Severini*, red. Per Bilde, Helge Kjær Nielsen, Jørgen Podemann Sørensen, (Aarhus: Aarhus University Press, 1993), 51

³¹ Gilhus, "The Perception of Spiritual Reality: *Apocryphon of John (NHC II,1)* and the Problem of Knowledge", 52

³² King, *The Secret Revelation of John*, 87

lysskinn i vannet. Skapergudene får likevel ikke liv i Adam, og Yaldabaoth lures til å blåse livspusten han stjal fra Sophia inn i mennesket. Slik får Adam liv, og Yaldabaoth mister livspusten han stjal. På grunn av den guddommelige livspusten skjønner Yaldabaoth at blir Adam klokere enn ham. Etter dette fortelles det at Yaldabaoth forsøker på å få tilbake livspusten, og at han forsøker å holde Adam i verden. Forsøkene slår likevel feil på grunn av hjelp fra Epinoia, Ånden eller Kristus, som rettleder og opplyser Adam. Først gir skapergudene Adam en fysisk kropp. Deretter forsøker Yaldabaoth å friste Adam med de forgjengelige ting, livets- og kunnskapens tre. Deretter skaper Yaldabaoth Eva, og deretter seksualitet. Etter dette fortelles det om hendelser som ikke er inkludert i denne oppgaven, som om Noah og om hvordan verdens herskere lurte jordens kvinner, og fikk barn med dem. *JHB* avslutter med å fortelle at disse ting ble åpenbart til Johannes i et mysterium, og at han gikk bort og fortalte det til disiplene.

1.1.1 Skapelsene i *Johannes' hemmelige bok*

Kosmologien og hovedpersonene i *JHB* er tradisjonell "gnostisk". I følge Gerard Luttikhuisen kan man dele *JHB* i to deler, skapelsen av det guddommelige og skapelsen av det verdslige. Den guddommelige verden forteller om et ideal. Den verdslige delen er en "gnostisk" refortolkning av de fem første kapitlene av *1. Mos.*³³ I følge Clark var denne typen intertekstualitet et nyttig virkemiddel for nye tekster. Slik kunne nye tekster få innpass som en hellig eller religiøs tekst, adressere situasjoner gjeldende for en ny kontekst, eller dekke over tidligere konflikter.³⁴ Det var en teknikk som fikk historiene i en nyere tekst, som *JHB* var i forhold til *1. Mos.*, til å virke naturlig og ideologisk.³⁵

I følge Gilhus er den verdslige seksuelle relasjonen et bilde av de seksuelle relasjonene i den guddommelige verden. Forholdet mellom menneskene avhenger av forholdet mellom de hellige. Jeg vil hevde det er tre typer skapelse i *JHB*. Dette er den guddommelige/kognitive, den menneskelige/verdslige, i tillegg til de tre skapelsene utført av Yaldabaoth. Disse er skapelsen av verdens herskere, Adam og Eva. Om man inkluderer alle skapelsene er det ti til sammen. Flere av de guddommelige karakterene har navn hentet fra kognitive prosesser, som Pronoia som betyr for-tanke eller omtanke, Epinoia som betyr ettertanke, Sophia som betyr visdom og Autogenes som betyr selv-generert. De fire første skapelsene skjer på

³³ Luttikhuisen, "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John", 140

³⁴ Elisabeth A. Clark, "Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity" i *Journal of Early Christian Studies* 2:2, 155-184, 1994, 164

³⁵ Clark, "Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity", 164

guddommelig plan og skapes kognitivt, det vil si at det er tankeprosesser som førte til skapelse. 1: Faderen skaper Barbelo.³⁶ 2: Faderen og Barbelo skaper Autogenes.³⁷ 3: Faderen skaper æonene.³⁸ 4: Sophia skaper Yaldabaoth.³⁹ De neste tre skapes verken kognitivt eller seksuelt, men av Yaldabaoth i den verdslige verden. 5: Yaldabaoth skaper verdens herskere.⁴⁰ 6: Yaldabaoth og verdens herskere skaper Adam.⁴¹ 7: Yaldabaoth skaper Eva.⁴² De tre siste hendelsene skjer også i den verdslige verden, men her skjer reproduksjonen seksuelt. 8: Yaldabaoth og Eva skaper Kain og Abel ved voldtekt.⁴³ 9: Adam (og Eva) skaper Seth.⁴⁴ 10: Engler og ”menneskenes døtre” skaper verdens barn.⁴⁵ Gilhus hevder at verdslig seksualitet, reproduksjon og fødsel, altså hendelse 8, 9 og 10, er en forvrengt prosess for kreativitet, kognitivitet og frelse i den guddommelige verden. Slik blir seksualitet, reproduksjon og fødsel i den verdslige verden mindre verd enn i den guddommelige.⁴⁶

1.1.1 *Johannes' hemmelige bok og Johannesevangeliet*

JHB, slik vi har de, ble sannsynligvis til i en Johannestradisjon. Ved å tilskrive seg navnet Johannes kunne *JHB* virke mer troverdig, ved at det gav den en apostolisk avstamning. I følge King er det mulig at Johannestradisjonen er senere tillegg, og hevder at *JHB* er et pseudonymt arbeid.⁴⁷ Hun hevder at man kan lese *JHB* uten referansene til Johannes, ettersom de viktigste momentene i *JHB* er intakt, selv om man tar vekk samtalene mellom Kristus og Johannes.⁴⁸ Samtalene mellom Johannes og Kristus finner faktisk bare finner sted i starten, mot slutten og enkelte steder inne i *JHB*. Selv om man skulle ekskludere dialogene mellom Jesus og Johannes, er det likevel vanskelig å skille en Johannestradisjon fra *JHB*. King hevder selv at språk og bilder i *JHB* kan minne om *Johannesevangeliet*.⁴⁹ Et eksempel på dette er fortellingen om lyset Johannesprologen. I *Joh.* 1:9, for eksempel, står det: ”Det

³⁶ BG 27:5-6; NHC III 7:12; NHC II 4:27

³⁷ BG 29:19-30:2; NHC III 9:10-13; NHC II 6:10-12

³⁸ BG 33:4ff; NHC III 11:20ff; NHC II 8:1ff

³⁹ BG 37:12-13; NHC III 15:4-5; NHC II 10:2-3

⁴⁰ BG 39:1-6; NHC III 16:4-8; NHC II 10:2-28

⁴¹ BG 48:14-17; NHC III 21:6-8; NHC II 15:5-6

⁴² BG 59:13-19; NHC III 29 18-24; NHC II 22:34-23:4

⁴³ BG 62:8-11; NHC III 31:10-13; NHC II 24:15-19

⁴⁴ BG 62:13-14; NHC III 32:6-8; NHC II 24:35-25:1

⁴⁵ BG 75:4-5; NHC III 39:5-6; NHC II 30:6-8

⁴⁶ Ingvild Gilhus, “Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the Apocryphon of John” i *Sacred Marriages – the Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. Martii Nissinen og Risto Uro (Indiana: Eisenbrauns, 2008), 500

⁴⁷ King, *The Secret Revelation of John*, 10

⁴⁸ King, *The Secret Revelation of John*, 10

⁴⁹ King, *The Secret Revelation of John*, 235-238

sanne lys, som lyser for hvert menneske, kom nå til verden”.⁵⁰ Koblingen mellom det guddommelige og lyset er også tydelig i *JHB*. Dette skjer når skapergudene ser bildet av den første mann/mennesket i vannet. I NHC II står at det skapergudene ser at vannet skinner fra undersiden, slik at de kunne se bildet (εικον) som ble åpenbart dem.⁵¹ I tillegg står det at skapergudene ønsket at bildet skulle bli som et lys for dem.⁵² Selv om man kan lese *JHB* uten dialogene mellom Jesus og Johannes, er det klare referanser til en Johannestradisjon, som ikke lar seg koble vekk fra *JHB*.

1.2 Fortolkningsfellesskap

Hvem kan ha lest *JHB*? Det er ikke innenfor rekkevidden av denne oppgaven å presentere en fullstendig diskusjon om tekstvitnenes potensielle sosiale kontekst. Jeg ønsker likevel å belyse dette kort for å gi *JHB* en viss ramme. Jeg vil presentere hvem jeg tenker kan ha vært leserne til *JHB*, og hvordan jeg forholder meg til dette. I tillegg vil jeg presentere perspektivet jeg har når jeg leser *JHB*.

Tolkning av bibeltekster for å finne meningen med teksten var like vanlig i antikken som den er i dag, selv om mye er forandret.⁵³ En av de senere forandringene er en større vekt på leserperspektivet i motsetning til et forfatterperspektiv. Nyere litteraturteori har kritisert et for sterkt fokus på forfatterens perspektiv og intensjon for å finne tekstens mening⁵⁴, slik som Schleiermacher argumenterte for i hans tid. Istedenfor har teoretikere som Umberto Eco og Stanley Fish lagt en større vekt på leserperspektivet.⁵⁵ Eco hevder at når en tekst blir adskilt fra avsenderen og avsenderens opprinnelige kontekst, vil en tekst få nesten uendelige tolkningsmuligheter.⁵⁶ Forskjellige mottakere med forskjellige bakgrunner vil gi en tekst en annen tolkning uten de opprinnelige referansene i teksten.⁵⁷ Derfor kan man få mer ut av å undersøke hvordan en tekst ble oppfattet av en leser, enn hva teksten opprinnelig kan ha ment. Fish utvider leserperspektivet til hva han kaller fortolkningsfellesskap. Fish hevder at mening verken skapes av et individ eller en tekst, men av et fortolkningsfellesskap. Videre

⁵⁰ Oversettelse fra 2005

⁵¹ NHC II 14:28

⁵² BG 49:8-9; NHC III 22:17-18; NHC II 15:12-13

⁵³ Stefan Collini, "Introduction: Interpretation Terminable and Interminable" i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 3

⁵⁴ Collini, "Introduction: Interpretation Terminable and Interminable", 6

⁵⁵ Umberto Eco, "Interpretation and History" i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 23

⁵⁶ Eco, "Interpretation and History", 41

⁵⁷ Eco, "Interpretation and History", 43

hevder han at et fortolkningsfellesskap tolker mening ut fra hva disse leserne oppfatter som normen, og at fortolkningsfellesskapets utgangspunkt former forståelsen av mening. På grunn av det hevder Fish det ikke finnes én riktig tolkning av en tekst, men flere, ettersom det finnes flere lesere.⁵⁸ Fish hevder også at normer i ett bestemt fortolkningsfellesskap vil være vanskelige å forklare for et annet, nettopp fordi de oppfattes som normale.⁵⁹ Konsekvensen av Fishs tolkning om lesere åpner for flere tolkninger av *JHB*, og at flere lesninger kan være ”riktige”. Dette leserperspektivet vil jeg bruke for å lese *JHB*.

1.2.1 Tekstvitnenes mulige fortolkningsfellesskap

Dette fører til en diskusjon om tekstvitnenes sosiale miljø. Vi vet ikke hva som var *JHB*s originale datering, lokalitet eller omstendighet for.⁶⁰ I følge Wisse kan man ikke bevise at den opprinnelige teksten ble skrevet tidligere enn det tredje århundre, selv om den kan være eldre.⁶¹ De store forskjellene i tekstvitnene vi har tilgang til vitner om store forandringer i tekstenes redaksjons- og transmisjonshistorie. I tillegg til dette vet man lite om tilblivelsen av *JHB*, eller hvem som utgjorde målgruppen(e). Det er dermed mindre interessant å forsøke å gjenskepe en original gresk tekst, ettersom dette vanskelig vil la seg gjennomføre.

Det har vært endringer i forsøket på å finne ”originale” tekster, som har hatt konsekvenser for diskusjonen om tekstvitnenes sosiale kontekst og lesere. I følge Eldon Jay Epp har det i de siste årene vært en større vektlegging av ulike tekstvarianter, og den sosiokulturelle konteksten som disse ble brukt og befant seg i. Dette er blitt gjort istedenfor en vektlegging av tekster som én tekstlig enhet.⁶² For *JHB* innebærer dette en oppmerksomhet til alle de fire tekstvitnene, og å verdsette disse som resurser i seg selv. I tillegg til dette hevder Epp at det har vært en større villighet blant forskere til å undersøke ”the assumptions underlying the notion of “original” text”.⁶³ Vi vil aldri ha den ”originale” *JHB*. Så istedenfor å forsøke å rekonstruere den hypotetiske ”originale” greske teksten, har enkelte forskere begynt å lese Nag Hammadi-kodeksene i selve kodeksenes koptiske kontekst.

⁵⁸ Stanley Fish, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 306-308

⁵⁹ Fish, *Is there a Text in this Class?*, 321

⁶⁰ Karen King hevder blant annet at den mest sannsynlige lokaliteten er Alexandria, Egypt. Se King, *The Secret Revelation of John*, 10

⁶¹ Wisse, “After the *Synopsis*. Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the *Apocryphon of John* and Defining its Historical Location”, 149

⁶² Eldon Jay Epp, “The Multivalence of the Term ”Original Text” in the New Testament Textual Criticism”, in *The Harvard Theological Review*, vol. 92, no. 3, 1999, 245-281, 255

⁶³ Epp, “The Multivalence of the Term ”Original Text” in the New Testament Textual Criticism”, 255

Det har også blitt foreslått nye dateringer for Nag Hammadi-kodeksene. Tekstene i kodeksene, som tidligere er datert til det tredje århundret, har nå av enkelte forskere blitt datert til det fjerde og femte århundret.⁶⁴ Dette er blant annet gjort fordi man kan finne spor av doktrinære konflikter i tekstene, slik som origenisme og diskusjonen om oppstandelseslegemet, som tilhører disse århundrene.⁶⁵ Dette er tilfellet for blant annet *Filipsevangeliet* fra NHC II.⁶⁶ I følge Hugo Lundhaug kan et resultat av dette være at tekster som ble assosiert med origenisme ble stemplet som kjetterske, men uten å være en slik tekst.⁶⁷ Derfor ble tekster som ikke nødvendigvis ble oppfattet som, eller som i det hele tatt var kjetterske, forbudte. Selv om det ikke skulle finnes spor av doktrinære konflikter i *JHB* som skulle kunne angi en mer presis datering, er *JHB* likevel berørt av denne diskusjonen ettersom den er en del av Nag Hammadi-kodeksene.

Epps argumenter passer godt med Eco og Fish, om at det kan være mer nyttig å undersøke hvordan en tekst ble oppfattet av ulike lesere, enn hva forfatteren av *JHB* opprinnelig kan ha ment, det vil si i den "originale" greske teksten/konteksten. Det er ingen tvil om at *JHB* er endret fra sin "originale" form, problemet er at vi ikke vet hvilke deler fra de fire tekstvitnene som er de "originale" delene. Dette gjør det vanskelig, om ikke umulig å finne tilbake til den "originale" *JHB*, eller den "originale" lesningen. Waldstein og Wisse kritiske apparat reflekterer dette, ved å inneholde alle tekstvitnene. Det er mulig å lese *JHB* som ett helhetlig skrift, men dette fører til en ensidig lesning av en kompleks tekst. Derfor har jeg valgt å vise en selvstendig analyse av de tre tekstvitnene, og har valgt å bruke tekstvitnenes faktiske koptiske kontekst som sosial bakgrunn. Dette er en bedre måte å lese *JHB* på, enn å forsøke å finne tilbake til den "originale" teksten, sosiale konteksten eller lesningen.

1.2.1 Johannes' hemmelige bok og en monastisk kontekst

I følge Michael Allen Williams er Nag Hammadi-kodeksene en samling av flere mindre kolleksjoner, som til tross for hva som kan se ut som sterke teologiske forskjeller, faktisk kan leses som tekster som reflekterer de samme problemene.⁶⁸ Siden Jean Doresses undersøkelser

⁶⁴ Lundhaug, "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt", 51

⁶⁵ Lundhaug, "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt", 53-54

⁶⁶ Hugo Lundhaug, "Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices", kommente i *Studia Patristica*, (Leuven: Peeters), 13

⁶⁷ Lundhaug, "Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices", 15

⁶⁸ Resultatene ble utgitt i 1958 i *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, se Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 241

av kodeksene⁶⁹ er det foretatt flere funn om kodeksenes opphav som har bidratt til diskusjonen. For det første har det blitt gjort undersøkelser av kodeksenes læromslag, som viser at disse er produsert av forskjellige personer. I følge Williams støtter dette teorien om at Nag Hammadi-kodeksene ble laget separat, og siden samlet til én samling.⁷⁰ For det andre er det blitt gjort undersøkelser av håndskriftene, som i motsetning til hva man tidligere har trodd, viser at kodeksene ble produsert av flere skrivere. I følge Williams er det trolig så mange som femten forskjellige skrivere. I tillegg til dette følger de forskjellige håndskriftene de forskjellige kodeksene.⁷¹ Det vil si at én skriver i hovedsak bare skrev i én av kodeksene. Når det gjelder *JHB* er det fire forskjellige skrivere som har produsert tekstvitnene. En tredje oppdagelse på gjort da ble foretatt undersøkelser om kartonasjematerialet, det vil si papyrusfragmenter, som ble brukt for å stive opp læromslaget. På disse bitene har man funnet fragmenter fra *I. Mos* på koptisk, men også rester av private brev. På enkelte av fragmentene kan man lese navn, slik som Pakomius. Navn som dette kan vise til eierne av kodeksene, men kan like gjerne vært rester av gammelt papir uten noen referanse til eierskap. Man fant også fragmenter med årstallene 341, 346 og 348 i kodeks VII, som er viktig for dateringen av kodeksene.⁷² At man til en viss grad kan datere omslagene til kodeksene er likevel ikke det samme som å datere tekstene i kodeksene. Tekstene kan i teorien ha blitt produsert både før og etter 348. Tekstene kan ha vært samlet tekstene før omslaget ble til. Omslaget kan også ha blitt brukt flere ganger.

I følge Williams er den fjerde endringen diskusjonen om Nag Hammadi-kodeksenes sosiale bakgrunn. Til dags dato er det ingen konsensus om kodeksenes sosiale bakgrunn eller kontekst.⁷³ Det er likevel fire tradisjonelle teorier om hvem som eide og/eller brukte tekstene fra Nag Hammadi-biblioteket. Den første teorien, presentert av Martin Krause, er at tekstene ble brukt og eid av ”gnostiske” individer eller grupper, men ikke nødvendigvis en ren sethiansk eller valentiansk ”gnostisk” gruppe. Williams hevder at denne teorien er usannsynlig på grunn av Nag Hammadi-tekstenes størrelse og forskjellighet.⁷⁴ Den andre teorien går ut på at tekstene ble eid av kristne munkere med et uortodoks syn, fra en tid før ortodoksien ble for organisert og regjerende i Egypt. Denne teorien, representert av blant annet Fredrik Wisse, ble av Wisse selv moderert til at tekstene sannsynligvis ikke tilhørte

⁶⁹ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 241

⁷⁰ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 242

⁷¹ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 242

⁷² Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 242-244

⁷³ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 241

⁷⁴ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 244-245

”gnostiske” munk, men med munk med en sterk interesse i tekstene.⁷⁵ Den tredje teorien, representert av Torgny Säve-Söderbergh, hevder at tekstene ble eid av ortodokse munk, men at tekstene ble oppbevart som eksemplarer på kjetterske tekster. I følge Williams er dette usannsynlig fordi tekstene ikke ble brent, men bevart på en ordentlig måte. I tillegg er det notater i kodeksene som viser sympati med teksten.⁷⁶ Den fjerde teorien, tilhørende Clemens Scholten, går ut på at tekstene ble eid av ortodokse munk. Disse munkene var verken ”gnostiske” eller uortodokse, men hadde kodekser som en del av et større bibliotek. Tekstene ble derimot ikke nødvendigvis lest.⁷⁷ Ettersom kodeksene i følge Williams er satt sammen på en bestemt måte, hevder han at heller ikke denne teorien er sannsynlig. Han mener at Nag Hammadi-kodeksene må ha blitt satt sammen slik de er, for en bestemt grunn.⁷⁸ Alt dette peker i følge Williams mot en monastisk kontekst i Egypt i det fjerde århundret, i en sosial kontekst som ikke anså dette for ikke-kristne tekster.⁷⁹ Dette er synspunktet jeg går ut fra i denne oppgaven.

Et viktig aspekt denne diskusjonen, er debatten om religiøse skillelinjer i monastiske miljø på 300- og 400-tallet. Wisse argumenterte så tidlig som i 1978 for at skillene mellom kjetteri og ortodoksi trolig ikke var så distinkte som tidligere antatt. Han argumenterte for at ortopraksi, som korrekt askese og ydmykhet, var viktigere i monastiske miljøer enn ortodoksi.⁸⁰ På bakgrunn av det er det mulig at Nag Hammadi-kodeksene både ble oppbevart av ortodokse munk som en del av et bibliotek, men at de også ble brukt eller lest av munkene. Slutten på *Thomasboken* i NHC II har også blitt brukt som et argument for monastisk tilhørighet. Tillegget er ”*Husk også meg, mine brødre, i deres bønner. Fred være med de hellige og de åndelige*”.⁸¹ Sluttkommentaren uttrykker et håp om en positiv virkning på tekstens skriver, og at leseren må tenke godt om skriveren av teksten. I følge Lundhaug kan en slik sluttkommentar vise at kopieringen og produksjonen av slike kodekser hadde en plass i det monastiske fromhetslivet.⁸²

⁷⁵ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 244-245

⁷⁶ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 244, 246

⁷⁷ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 244, 246

⁷⁸ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 260

⁷⁹ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 261-262

⁸⁰ Frederik Wisse, “Gnosticism and Early Monasticism in Egypt” i Barbara Aland, red., *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 431-440, 437

⁸¹ Oversettelse til norsk av Hugo Lundhaug, i Hugo Lundhaug, *Koptiske skrifter*, Verdens Hellige Skrifter, (Oslo: De norske bokklubbene, 2012), 97

⁸² Lundhaug, *Koptiske skrifter*, XVIII

På grunn av den geografiske plasseringen av kodeksene er den mest utbredte teorien at disse munkene tilhørte det pakomianske klostersonnet, som var aktivt i området rundt Nag Hammadi på denne tiden.⁸³ Det pakomianske klostersonnet, koinonia, ble grunnlagt av Pakomius omkring 329 i Pbow, etter å ha samlet til seg tilhengere. Pakomius' koinonia er et av de første klostersonnene hvor munkene levde sammen, og ikke alene i ørkenen.⁸⁴ Klostersonnet vokste raskt, og ved Pakomius' død i 346 omfattet bevegelsen ni klostre og to tilhørende kvinneklostre, samlet under ett felles regelsett.⁸⁵ Enkelte av klostrene hadde et selvstendig opphav, men sluttet seg til det pakomianske klosterfellesskapet.⁸⁶ I følge Lundhaug er det sannsynlig at tekster som *JHB* også kan ha blitt lest i andre klostersonn, slik som klostersonnet ledet av Shenoute av Atripe.⁸⁷ Vi har flere tekster og brev fra Shenoute. Av disse tekstene kan det virke usannsynlig at apokryfe tekster skulle befinne seg i Shenoutes klostre. Tekstene er nemlig polemiske, og inkluderer en kritikk av hva Shenoute anså som kjettersk. Caroline T. Schroeder har i likhet med Wisse argumentert for at den religiøse identiteten i antikken var mer flytende enn tidligere antatt.⁸⁸ Det vil si at selv om Shenoute fremstår som polemisk, kan dette leses som et virkemiddel. Det kan også hende at det Shenoute skrev ikke var gyldig for hele klostersonnet. I følge Lundhaug vitner enkelte brev om en bekymring for hva munkene i klostersonnet leste, og hva Shenoute mente munkene måtte holde seg unna. Dette kan indikere at ulovlige bøker ble lest i Shenoutes klostersonn. Om Shenoute ikke hadde kontroll på hva som ble lest, kan man ikke ekskludere muligheten for at apokryfe tekster ble lest i Shenoutes klosterfellesskap.⁸⁹ Det er likevel viktig å presisere at det langt i fra er noen enighet blant Nag Hammadi-forskere i dag om Nag Hammadi-kodeksenens potensielle monastiske kontekst.⁹⁰

1.2.2 BG og den monastiske konteksten

Teoriene om monastisk tilknytning har i all hovedsak forholdt seg til Nag Hammadi-kodeksene. Den sosiale konteksten til BG, derimot, er dessverre langt mindre forsket på. Hva

⁸³ Lundhaug, "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt", 43

⁸⁴ David Brakke, *Demons and the Making of the Monk – Spiritual Combat in Early Christianity*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 79

⁸⁵ James E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert – Studies in Early Egyptian Christianity*, (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 27

⁸⁶ Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*, 28

⁸⁷ Shenoute var leder for Det hvite klosteret, og levde i Øvre Egypt på 300- og 400-tallet.

⁸⁸ Caroline T. Schroeder, *Monastic Bodies – Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 133

⁸⁹ Hugo Lundhaug, "Shenoute's Heresiological Polemics and its Context(s)" fra Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen og David Brakke, red., *Invention, Rewriting, Usurpation; Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 11; Frankfurt: Peter Lang, 2012), 239-261, 255

⁹⁰ Lundhaug, "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt", 45

man enn så lenge kan si om BG er dermed noe mer begrenset enn hva man kan si om Nag Hammadi-kodeksene. I følge King er det, i motsetning til Nag Hammadi-kodeksene, ingen kjent monastisk tilknytning til BG.⁹¹ Her tar King mest sannsynlig feil. BG ble funnet i Achmim, i antikken kjent som Panopolis eller Shmin. Hvor Nag Hammadi-kodeksene ble funnet i nærheten av det pakomianske klostermiljøet, ble BG funnet like ved Shenoutes klosterfellesskap.⁹² Andre ting som tyder på en monastisk tilhørighet for BG er kodeksens omslag med innskriften ΖΑΧΑΡΙΑΝ ΑΒΒΑ , som betyr *Sakarias, Erkepresbyter, Abbed*. I følge Waldstein og Wisse er det ikke sikkert om abbeden eide denne kodeksen, om det var gjenbruk, eller om begge var tilfellet.⁹³ I følge Lundhaug derimot, er det relativt sikkert at abbeden eide kodeksen.⁹⁴ Selv om omslaget ikke ble produsert før det sjette århundret, og at det opprinnelig ble laget for en annen kodeks, hevder Lundhaug at innskriften gjør det sannsynlig at kodeksen tilhørte abbeden.⁹⁵ I tillegg til dette hevder Lundhaug at kodeksens lokalitet og datering, gjør det mulig at tekstene i BG ble lest og/eller produsert i eller i nærheten av Shenoutes klosterfellesskap.⁹⁶ Dette forteller en del om BG og kodeksen sosiale kontekst, men det forteller også noe om klostermiljø i Egypt i BGs samtid. Forholdet mellom monastiske miljø og ”gnostiske” tekster kaster nytt lys over diskusjonen om ortodoksi og ortopraksi i asketiske miljø i Egypt fra 300- til 500-tallet.

1.2.3 Bruk og funksjon

I følge King bærer tekstvitnene vi har av *JHB* preg av en kirografisk kultur,⁹⁷ og er en blanding av både skriftlig og muntlig overlevering.⁹⁸ Tekster i en kirografiske kultur ble ofte lest eller resitert høyt, og fungerte som hjelpemidler hvor hukommelsen ikke strakk til.⁹⁹ I følge William A. Graham er dette tradisjoner ofte funnet i klostre.¹⁰⁰ Dette er dermed enda et argument som taler for en monastisk kontekst. Graham hevder at hellige skrifter i klostre ikke bare ble lest alene, men også lest høyt¹⁰¹ som en meditasjon over teksten.¹⁰² Dette ble sannsynlig praktisert av alle munkene i klosteret. I Pakomius’ koinonia, for eksempel, måtte

⁹¹ King, *The Secret Revelation of John*, 256

⁹² Lundhaug, “Shenoute’s Heresiological Polemics and its Context(s)”, 252-253

⁹³ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 2-3

⁹⁴ Lundhaug, “Shenoute’s Heresiological Polemics and its Context(s)”, 255

⁹⁵ Lundhaug, “Shenoute’s Heresiological Polemics and its Context(s)”, 255

⁹⁶ Lundhaug, “Shenoute’s Heresiological Polemics and its Context(s)”, 255

⁹⁷ (Hånd)skriftskultur

⁹⁸ King, “Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 107

⁹⁹ King, “Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 108

¹⁰⁰ Graham, *Beyond the Written Word*, 129

¹⁰¹ Graham, *Beyond the Written Word*, 129

¹⁰² Graham, *Beyond the Written Word*, 134-135

munkene lære å lese og skrive,¹⁰³ men også å memorere og lære hellige skrifter utenat.¹⁰⁴ Den muntlige resitasjonen foregikk likevel ikke nødvendigvis ord for ord, men baserte seg på meningen i den gitte teksten og konteksten.¹⁰⁵ Dette er interessant i forhold til forskjellen mellom tekstvitnene. I følge King ble teksten skrevet ned for å gjøre teksten trygg ved å støtte hukommelsen, i tillegg til at deling av skriftlig materiale kunne nå ut til flere enn de umiddelbare tilhørerne.¹⁰⁶ Det er likevel grunn til å tro at mange ble kjent med en av tekstvitnene til *JHB* ved muntlig overlevering.¹⁰⁷

Det er uvisst hva funksjonen eller bruksområdet var for *JHB* i en monastisk sammenheng, slik som *Salmene* var en del av en liturgisk funksjon.¹⁰⁸ King hevder likevel at man kan anta at læring var én av funksjonene.¹⁰⁹ Læring er likevel et vagt uttrykk, ettersom ”læring” foregikk på mange ulike måter i antikken.¹¹⁰ I følge Lundhaug kan man anta at en av funksjonene av å memorere og meditere over tekster var å hindre fri tanke i klostrene, noe som potensielt kunne villedde en munk fra rett lære og oppførsel.¹¹¹ Dette kan også ha vært tilfellet for andre tekster enn Skriften. I Shenoutes klosterfelleskap, ble blant annet Shenoutes egne skrifter lest og resitert.¹¹² Om de ulike tekstvitnene til *JHB* ble lest eller brukt i en monastisk sammenheng, er det dermed ikke usannsynlig at tekster som *JHB* ble pugget utenat og/eller medisert over. Det er heller ikke sikkert om tekstvitnene ble brukt på samme måte.

JHB viser at leserne, ”forfatterne”, skriverne eller redaktørene hadde kunnskap til andre hellige tekster, ettersom de lange tekstvitnene refererer spesifikt til som *Zoroasters Bok* og *1. Mos*.¹¹³ Selv om de korte tekstvitnene ikke nevner *1. Mos* like spesifikt, er det tydelig at også disse tekstvitnene viser stor kunnskap om denne teksten, ettersom den i stor grad spiller på en refortolkning av *1. Mos*. *JHB* viser dermed kunnskap om *1. Mos*, men tar på den andre siden også avstand fra *1. Mos*. Dette skjer blant annet når det står at kvinnen ikke ble skapt av mannens ribbein, slik som Moses sa, men av en annen form.¹¹⁴ I følge King betyr dette at

¹⁰³ Lundhaug, ”Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective”, 8

¹⁰⁴ Lundhaug, ”Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective”, 10

¹⁰⁵ Graham, *Beyond the Written Word*, 139

¹⁰⁶ King, ”Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 109-110

¹⁰⁷ King, ”Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 111

¹⁰⁸ Graham, *Beyond the Written Word*, 138

¹⁰⁹ King, ”Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 113

¹¹⁰ King, *The Secret Revelation of John*, 10

¹¹¹ Lundhaug, ”Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective”, 11

¹¹² Lundhaug, ”Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective”, 11

¹¹³ King, ”Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 123 n.63

¹¹⁴ BG 59:17-18; NHC III 29:21-24; NHC II 23:3-4

man ønsket avstand til den jødiske tradisjonen.¹¹⁵ Dette kan vitne om både kontinuitet og et skille fra den jødiske tradisjonen.

1.3 Kvinner i antikken

Som jeg vil vise senere, kan de kvinnelige karakterene og enkelte av gjerningene deres med fordel kan leses i lys av forståelsen av kvinner i antikken. Det kan gi en bedre forståelse av hvordan de kvinnelige karakterene kan ha blitt lest. I følge Peter Brown ble kvinnen i antikken oppfattet som en mangelfull mann. Det ble hevdet at mannen ble skapt av fostre som hadde realisert sitt fulle potensial, fordi fosteret hadde mottatt tilstrekkelig overskudd av varme og ånd i et tidlig stadium av svangerskapet.¹¹⁶ Kvinnen hadde de samme kjønnsorganene som mannen, men de forble ufullkomne på grunn av for lite varme på fosterstadiet.¹¹⁷ Forskjellen mellom mannen og kvinnens kjønnsorganer var dermed at mannen hadde organene var på utsiden, mens de kvinnelige var på innsiden.¹¹⁸ Mangelen på varme under svangerskapet gjorde det kvinnelige fosteret mykere, kaldere og formløst.¹¹⁹ Menstruasjonsblodet var et bevis på at kvinnen ikke klarte å forbrenne overskuddet. På den andre siden var overskuddet nødvendig for å holde på den mannlige sæden.¹²⁰ Den vanligste oppfatningen i antikken var at både mannen og kvinnen produserte sæd.¹²¹ Den mannlige, varme sæden førte til spiritualitet, vitalitet, form, handling og tanke.¹²² I tillegg gjorde varmen i mannen han mer perfekt, ved at det gav ham mer form.¹²³

På grunn av dette fantes det et naturlig hierarki mellom menn og kvinner i antikken. Hierarkiet var likevel ikke nødvendigvis konstant. I følge Kari Vogt var mann-kvinne en akse mellom bra og dårlig.¹²⁴ Skalaen representerte moral og spiritualitet, og mennesket kunne bevege seg langs aksene.¹²⁵ Varmen og vitaliteten i menn kunne kjøle om det ikke ble

¹¹⁵ King, *The Secret Revelation of John*, 13

¹¹⁶ Brown, *The Body and Society*, 9

¹¹⁷ Richard Smith, "Sex Education in Gnostic Schools" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 349

¹¹⁸ Smith, "Sex Education in Gnostic Schools", 349

¹¹⁹ Brown, *The Body and Society*, 10

¹²⁰ Brown, *The Body and Society*, 10

¹²¹ Ikke alle var enige i dette. Aristoteles mente for eksempel at mannen produserte sæd, men at kvinnen produserte materie. Dette var likevel ikke den mest utbredte oppfatningen, og mistet plass for Galens oppfatning om at både menn og kvinner produserte sæd. Se for eksempel Smith, "Sex Education in Gnostic Schools", 348

¹²² Brown, *The Body and Society*, 10

¹²³ Smith, "Sex Education in Gnostic Schools", 349

¹²⁴ Menn og kvinner var en akse mellom bra og dårlig både på det sosiale og det metaforiske planet. Jeg kommer tilbake til det metaforiske planet senere.

¹²⁵ Kari Vogt, "Becoming Male", i *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions*, red. Kari Børresen, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993), 218

oppretholdt. Om dette skjedde ville det føre til en kvinneliggjøring av mannen.¹²⁶ I følge Brown visste menn i antikken at de aldri kunne bli fullstendig kvinne. Det var likevel en sterk frykt blant menn å bli oppfattet som kvinnelig, ettersom dette ville vært det samme som å gå ned på den sosiale rangstigen og å bli oppfattet som svak.¹²⁷ På samme måte var metaforiske ”mannliggjorte” kvinner oppfattet som mer fullkomne og mer spirituelle enn ”vanlige” kvinner.¹²⁸ Mannliggjorte kvinner hadde steget på den spirituelle rangstigen.¹²⁹

I følge Brown sto død, fødsel og prokreasjon antikken alltid i forbindelse med hverandre. Seksualitet ble derfor alltid vurdert i relasjon til døden.¹³⁰ Dette er ikke rart med tanke på at bare fire prosent av befolkningen ble over femti år. Mange døde i kamp, under fødsler eller i sykdom, og barnedødeligheten var stor.¹³¹ Seksualitet som prokreasjon ble dermed da som alltid oppfattet som samfunnsnyttig, for å holde populasjonen oppe. I dette landskapet oppfordret mange kristne til seksuell avholdenhet, selv om dette ikke kunne praktiseres av alle. Få hadde muligheten til å gjøre hva de ville med sin egen kropp, seksuelle lyster eller behov.¹³² I følge Brown ble derfor seksuell avholdenhet symbolet på gjenskapelsen av den menneskelige friheten, nærheten til Gud, og med menneskets mulighet til å omgjøre dødens makt.¹³³ Samtidig var det asketiske og seksuelt avholdne miljø som ikke nødvendigvis var like avholdne som de fremstilte seg selv som. I følge Brown forteller asketiske tekster ikke så mye om asketenes egentlige sosiale virkeligheten.¹³⁴ Han hevder den sosiale verden i asketiske tekster ofte var nøye konstruert av dypt religiøse forfattere og asketer, hvor det ikke var rom for feil eller overtredelser, særlig ikke av seksuell art.¹³⁵ Asketiske tekster var først og fremst tekster til etterfølgelse og inspirasjon.

1.3.1 Kvinner i *Johannes' hemmelige bok*

Det er ikke unikt for *JHB* å ha en tilsynelatende negativ holdning til kvinner eller kvinnelige ”funksjoner” som seksualitet, det kroppslige, lidenskap eller reproduksjon. I følge Williams

¹²⁶ Brown, *The Body and Society*, 10

¹²⁷ Brown, *The Body and Society*, 11

¹²⁸ Vogt, ”Becoming Male”, 235-236

¹²⁹ Vogt, ”Becoming Male”, 236

¹³⁰ Brown, *The Body and Society*, xlv

¹³¹ Brown, *The Body and Society*, 6

¹³² Brown, *The Body and Society*, 7

¹³³ Brown, *The Body and Society*, 86

¹³⁴ Brown, *The Body and Society*, li

¹³⁵ Brown, *The Body and Society*, li

forbindes det kroppslige og seksuelle i det han kaller "bibel-demiurgiske" tekster"¹³⁶ med skapergudene. Mennesket var skapt i skapergudenes bilde fra navlen og ned. I følge Williams skisserer flere bibel-demiurgisk tekster et bilde av seksualitet som noe under-menneskelig. Seksualiteten ble en "dyrisk" bruk av kroppen, som i liten grad ble forbundet med det hellige.¹³⁷ På denne måten ble seksuell avholdenhet en form for kontroll og transformasjon av kroppen ved å avstå fra "forurensning" av den. Avholdenhet ble en måte å optimere ens menneskelighet på.¹³⁸

I følge Williams er flere av tekstene fra Nag Hammadi lest av moderne forskere som typisk "gnostiske". Dette har ført stereotypiske tolkninger. Stereotypiene har i hovedsak vært en avvisning av kroppen og verden, askese, libertinisme og/eller elitisme. I følge Williams er stereotypene en vanlig misforståelse av slike tekster. Han argumenterer for at man kan forstå tekstene bedre om man leser dem som kilder fra et variert religiøst landskap.¹³⁹ Ved første gangs lesning kan *JHB* virke stereotypisk "gnostisk". Det kan virke som om alle tekstvitnene til *JHB* har elementer av en sterk negativ holdning til både kvinner generelt og hva det kvinnelige representerte ved sin tilknytning til for eksempel seksualitet og fødsel. I følge King derimot er *JHB* langt fra stereotypisk "gnostisk". Hun hevder at *JHB* utfordrer normene i antikken ved å kritisere de patriarkalske sosiale strukturene, og holdningen til seksualitet og kjønn.¹⁴⁰ King hevder til og med at *JHB* kan leses som en "proto-feministisk" tekst.¹⁴¹ Dette synet er diskutert. I følge Gilhus, for eksempel, kobler *JHB* det feminine med seksualitet og død, hvor bare det mannlige eller androgyne kunne oppnå kunnskap og frelse.¹⁴²

I følge King er de forskjellige tekstvitnene integrert i sin tids historiske, sosiale og religiøse setting. På grunn av dette er hver av dem unike, og derfor viktig å lese separat.^{143, 144} Store

¹³⁶ Dette er ikke hva Williams kaller "gnostiske" tekster. Williams hevder at bibel-demiurgiske tekster er kilder som skiller mellom skaper(e) av den materielle verden og guddommelige, transcenderte vesener. I tillegg hevder han at de legger til grunn jødiske eller kristne skrifttradisjoner. Bibel-demiurgiske tekster er dermed ikke et nytt navn på "gnostiske" tekster. Se Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 265

¹³⁷ Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 122

¹³⁸ Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 144

¹³⁹ Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 5

¹⁴⁰ Karen L. King, "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John" i *Journal of Early Christian Studies*, 19:4, The John Hopkins University Press, 2011, 519-538, 520

¹⁴¹ King, "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John", 523

¹⁴² Ingvild Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", i *Temenos*, vol. 19, 33-43, 1983, 42-43

¹⁴³ King, "Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*", 106

¹⁴⁴ Dette er et synspunkt som King beklageligvis ikke tar med seg videre i særlig grad, i for eksempel diskusjonen om *JHB* som "proto-feministisk" i "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John" fra 2011.

delar av forskningen på *JHB* har likevel ikke gjort dette, og har i for stor grad behandlet *JHB* som én helhetlig tekst. De største tekstforskjellene blir riktignok diskutert, og her kan man trekke frem King og Gilhus som forskere som har belyst dette. Det er likevel gjort for lite arbeid av en grundig sammenligning av de fire ulike tekstvariantene. For ordens skyld kom den synoptiske utgaven, som er et viktig verktøy for et slikt arbeid, først ut i 1995.¹⁴⁵ De tidvis svært forskjellige fremstillingene av de kvinnelige karakterene tekstvitnene gjør det vanskelig å bestemme en sosial kontekst, men også vanskelig å si noe generelt om fremstillingen av kvinner. Derfor er Kings påstand om *JHB* som et ”proto-feministisk” skrift interessant, men reflekterer ikke *JHB* som en helhet. Tekstvitner med tilsynelatende positive fremstillinger av kvinnerollen, har både positive og negative fremstillinger. Tekstvitnene varierer innad i måten de fremstiller kvinner på, og svinger fra det positive til det negative, og tilbake igjen. Å vise disse forskjellene, både mellom og innad tekstvitnene, vil være en stor del av denne oppgaven.

1.3.2 Kvinner som tema?

I følge Williams burde man stille fire spørsmål når man arbeidet med kjønn i ”gnostiske” tekster:¹⁴⁶ 1: I hvilken grad bruker teksten selv bilder som vi skulle ønske å kalle kjønnede bilder? 2: Når et kjønn bilde er brukt, er det brukt av hensyn til karakteren eller brukes bildet av en annen grunn? Er det et reelt bilde av det feminine, metaforer eller kjønnede bilder, i en allerede eksisterende tradisjon? 3: Når et kjønn bilde blir brukt som et kjønn bilde, hva er relasjonen mellom rollene som blir fremstilt og forfatterens perspektiver på sosialt kjønnede roller? 4: Hvilke perspektiver på sosialt kjønn er gjenkjennelige i ”gnostiske” tekster?¹⁴⁷ Ikke alle eller alt i spørsmålene finner jeg like relevant for mitt formål. Et eksempel på dette er fokuset på forfatteren i spørsmål tre.¹⁴⁸ Selv om jeg kommer innom flere av spørsmålene vil jeg i denne oppgaven først og fremst belyse Williams’ andre spørsmål. Hvorfor brukes de kjønnede bildene? Er det av hensyn til karakteren selv, eller er det en annen grunn?

¹⁴⁵ Alle tekstene var likevel tilgjengelige. Den synoptiske utgaven gjorde nok likevel arbeidet lettere og mer overkommelig.

¹⁴⁶ Williams skrev denne artikkelen før han skrev *Rethinking "Gnosticism"*. Begrepet bibel-demiurgisk er dermed ikke tenkt ut på tidspunktet artikkelen ble skrevet. Artikkelen kom ut i 1988, mens boken kom ut i 1996.

¹⁴⁷ Michael Allan Williams, ”Variety in Gnostic Perspectives on Gender” i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 4

¹⁴⁸ Fokuset på forfatter- versus leserperspektivet vil jeg komme tilbake til i kapittelet om *Fortolkningsfellesskap* i oppgavens tredje del.

I følge Gilhus er kjønn og kropp blant de mest brukte metaforene i ”gnostisk” litteratur.¹⁴⁹ Kroppen kan symbolisere kosmologi, psykologi, teologi eller sosiale strukturer.¹⁵⁰ Den materielle kroppen kan for eksempel fremstilles symbolsk som sjelens gravkammer. Kropp og seksualitet har ofte negative konnotasjoner, og i følge Gilhus har særlig den kvinnelige kroppen blitt brukt i negativt forstand. Negativ kvinnelig symbolikk baserer seg på det som ble ansett som de negative kvinnelige fysiologiske prosessene. Dette brukes igjen metaforisk, for å belyse en negativ evaluering av teologi, kosmologi, sosiale strukturer og materiell eksistens.¹⁵¹ I følge Gilhus handler dette hovedsakelig om kvinnens rolle i reproduksjon og fødsel, og forklarer dette med hvordan fødsel ofte er et bilde på skapelsen.¹⁵² Gilhus hevder at særlig i ”gnostiske” tekster ble fødsel lest som en metafor for noe negativt, ettersom fødselen i slike tekster representerte en utvanning av det spirituelle, som ble mindre med hvert menneske.¹⁵³ Gilhus hevder også at mannen og kvinnen i liknende tekster som *JHB* ble brukt som motpoler i et kosmisk drama, på samme måte som guddommelig og verdslig, kunnskap og seksualitet. Polariseringen mellom kvinner og menn representerte både egenskaper ved mennesket og menneskets valg. Disse motpolene representerte liv eller død.¹⁵⁴

Selv om *JHB* spiller på kjønn, hevder King at kjønnsidentitetene ikke er stabile i *JHB*. Hun hevder også at karakterene ikke alltid følger de stereotypiske kjønnsrollene, og at de guddommelige karakterenes androgynier er et kjønnsforvirrende element når de ulike tekstvitnene bruker *hun*, *han* eller *det* om en karakter.¹⁵⁵ King hevder at kjønnsustabiliteten har ført til forskjellig bruk av kjønnede bilder. På den ene siden kan de kjønnsoverskridende bildene bety at det guddommelige har transcendent kjønn. På den andre siden har karakterene i *JHB* klare kjønnsdefinerte roller i forhold til seksualitet og hierarki.¹⁵⁶ Jeg støtter at de kvinnelige karakterene brukes på ulike måter i *JHB*. Barbelo har en annen funksjon enn Eva. Men, det samme gjelder også for de enkelte karakterene. Eva har ulike fremstillinger i de ulike tekstvitnene, men hun har også ulike fremstillinger og funksjoner innad i ett tekstvitne. De ulike fremstillingene av de kvinnelige karakterene gjør en sammenlikning av tekstvitnene relevant. Jeg har derfor valgt å legge vekt på en sammenlikning av tekstvitnene.

¹⁴⁹ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 33

¹⁵⁰ Ingvild Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, i *Numen*, vol. 31, fasc. 1, 106-128, 1984, 115

¹⁵¹ Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 111

¹⁵² Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 110-111

¹⁵³ Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 111

¹⁵⁴ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 41-42

¹⁵⁵ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 526

¹⁵⁶ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 527-528

I forhold til Williams første spørsmål er det klart at *JHB* både bruker og spiller på kjønnede bilder. På grunn av forskjellene mellom tekstvitnene i forhold til fremstillingen av kvinner har jeg valgt å analysere tekstvitnene hver for seg. Dette mener jeg viser en bredere og mer nøyaktig bilde av kjønn i *JHB*. Dette bildet kommer ikke frem om man leser *JHB* som ett helhetlig dokument. Neste spørsmål er hvordan de ulike kvinnelige karakterene fremstilles, og hvordan dette kommer frem i utvalgte passasjer fra BG, NHC II og NHC III.

2 Tekstgjennomgang av *Johannes' hemmelige bok*

I denne delen vil jeg presentere de ulike kvinnelige karakterene, Barbelo, Epinoia, Sophia og Eva. Dette vil jeg gjøre ved å presentere passasjer som jeg mener forteller noe om disse karakterenes funksjon i *JHB*. I Barbelos tilfelle vil jeg presentere skapelsen av Autogenes. For å presentere Epinoia vil jeg vise hvordan Epinoia lærer Adam og Eva om kunnskapen. For å presentere Sophia vil jeg vise hvordan hun skaper Yaldabaoth. Når det gjelder Eva vil jeg først presentere hvordan hun skapes. For å gi et mer komplett bilde av Eva og den verdslige verden, har jeg også valgt å trekke frem flere passasjer om Adam og Eva. Dette inkluderer skapelsen av Adam, for å vise hvordan teksten presenterer mennesket/mannen. Jeg har også valgt å trekke frem skapelsen av hierarkiet mellom mannen og kvinnen, og hvordan seksualiteten oppsto. I tillegg vil jeg vise hvordan Adam og Eva fristes av slangen. Dette gjør jeg for å vise et mer komplett bilde av Eva og den verdslige verden, men også for å presentere et mer komplett bilde av *JHB*.

2.1 Barbelo

Denne passasjen foregår i den guddommelige verden. Passasjen finner sted etter beskrivelsene av Faderen, og etter at Barbelo er skapt og beskrevet. Barbelo har fått en rekke egenskaper av Faderen. Dette er Tanke, Forsyn, Usårbarhet og Evig Liv. Avsnittet før avrunder ved å fortelle at dette var skapelsen av Barbelo og æonene.

2.1.1 Oversettelse av BG 29:18-30:4; NHC III 9:10-15; NHC II 6:10-15

BG 29:18-30:4: Autogenes skapes ved at Barbelo ser på Faderen:

αὐτῶν{ω}τ ἐροῦν ἐροῦ ἐματὲ καὶ τῶν ἁγίων πῦρ ἐν οὐρανῷ αὐτῶν ἐροῦ
αὐτῶν ἡτοιμασμένων νοῦν μακαρίων νεφελῶν δε οὐρανῷ ἀν τῇ τῆς

Barbelo stirret intenst inn i ham, det rene lyset. Hun vendte seg mot ham og avlet en gnist av velsignet lys. Men det var ikke like stort som henne.

NHC III 9:10-15: Autogenes skapes ved at Barbelo ser på Faderen:

αὐτῶν ἐματὲ καὶ τῶν ἁγίων ἐροῦν ἐπὶ τῆς ἐκείνης ἡτοιμασμένης αὐτῶν αὐτῶν ἐροῦ
ἐροῦ αὐτῶν ἡτοιμασμένων νοῦν ἐκείνης ἡτοιμασμένης ἐτε νεφελῶν ἀλλὰ πῦρ ἀν τῇ
τῆς

Og Barbelo stirret intenst inn i det rene lyset. Og hun vendte seg mot ham og avlet en gnist av lys som liknet det velsignede lyset. Men det var ikke like stort.

NHC II 6:10-15: Autogenes skapes ved at Faderen ser på Barbelo:

αγω αφωωτ̃ ερουν̃ ζν̃ τβ̃αρβηλ̃ω ζν̃ πογ̃οειν̃ ε[τ]τβ̃βηγ̃ ετκτηγ̃ απαρορατον̃
μπνα̃ μν̃ πεφπ̃ρε αγω αςχε̃ ογω̃ [ερω̃ α]ϣ̃πο̃ νογ̃τ̃κ̃ νογειν̃ ζν̃ ογει[ν]ε̃
μ̃μ̃ν̃τ̃μακαρι[ος]̃ νε̃ι̃νε̃ εφω̃ηω̃ δε̃ [αν̃] μν̃ τεφ̃μ̃ν̃τ̃ν̃[ο]̃ς̃

Og han så inn i Barbelo med det rene lyset som omringer den usynlige Ånden og dens gnist, og hun unnfanget [ved ham]. Han avlet en gnist av lys i et lys av velsignet liknelse. Men det var [ikke] like stort som ham.

Lysgnisten i denne passasjen er Autogenes/Kristus. Tekstvitnene ulike i hvem som tar initiativ av Faderen og Barbelo. I BG og NHC III er det Barbelo som ser på Faderen, mens det i NHC II er Faderen som ser på Barbelo. Etter denne passasjen utbroderes Autogenes egenskaper.

2.1.2 Barbelo som handlende part

I følge Williams ble den guddommelige verden i *JHB* skapt i tre ledd. Den første er Faderen. Dernest skapes Barbelo av Faderen, som et bilde på Faderen og Faderens tanke. Hun er Faderens kvinnelige partner. Som tredje ledd skapes den mannlige etterkommeren, Autogenes. I følge Williams kan Barbelo for det første leses som en formidler av maskulinitet. For det andre reflekterer hun den perfekt sosialt kjønnede rollen, både som partner og mor. I motsetning til Sophia følger hun reglene satt av Faderen og skaper ikke noe utenom Faderens samtykke eller samarbeid.¹⁵⁷ Hun gjør med andre ord som hun skal.

I følge Brown kunne ikke kvinner i antikken være aktive partnere. De kunne aldri ha kontroll eller makt over menn, på samme måte som mannen aldri skulle være passiv. Å gjøre dette var imot de kjønnsnormative rollene.¹⁵⁸ I følge Williams er Barbelo tilsynelatende den eneste kvinnefiguren i *JHB* som passer til en beskrivelse av en perfekt sosialt kjønnet partner og mor, og i forhold til Williams fjerde spørsmål om sosialt kjønn oppfyller Barbelo godt antikkens forståelse av sosialt kjønn. Det kan likevel se ut til at NHC II i større grad

¹⁵⁷ Williams, "Variety in Gnostic Perspectives on Gender", 16-17

¹⁵⁸ Brown, *The Body and Society*, 10

representerer den normative antikke forståelsen av kjønnsroller, enn fremstillingene i BG og NHC III. I NHC II skaper Barbelo etter Faderens vilje, ettersom det er Faderen som ser på Barbelo slik at lyset skapes.¹⁵⁹ Barbelo gjør dermed ikke noe uten Faderens samtykke eller medviten. I BG og NHC III derimot, kan man lese passasjen slik at Barbelo har en mer aktiv rolle, og at hun i større grad tar initiativ, når det er Barbelo som vender seg mot Faderen og ser på ham, og ikke Faderen som ser på Barbelo.¹⁶⁰ Kanskje kan man si at Barbelo har kontroll i disse passasjene. Dette støttes av forskjellen mellom tekstvitnene om hvem som har *storhet*. I BG står det at Autogenes ikke er like stor som Barbelo¹⁶¹ og i NHC III fortelles det at han ikke er like stor.¹⁶² I NHC II er Autogenes derimot bare underlegen Faderen i storhet.¹⁶³ Her nevnes ikke Barbelo. Man kan dermed argumentere for at Barbelo i BG får en ”sterkere” fremstilling enn i NHC II. Dette er også delvis tilfellet for NHC III, selv om BG og NHC III er relativt like.

I følge King fremstilles de feminine karakterene i BG flere ganger som den handlende parten, men at hver gang dette skjer er det på initiativ fra Faderen. I tillegg hevder King at gjerningene blir gjort til ære for Faderen, og ikke for karakteren selv.¹⁶⁴ Hvis dette er tilfelle, kan man vise til at Barbelo ikke har kontroll eller tar initiativ likevel. I så fall vil Barbelos initiativ når hun snur seg og ser på Faderen i BG og NHC III være på befaling av, og til ære for, Faderen. Det er derimot vanskelig å lese et initiativ fra Faderen før denne passasjen om å skape Autogenes. Barbelo ber Faderen om egenskaper, som hun får, men i ingen av tekstvitnene ber hun om Autogenes. Første gang Autogenes nevnes, er når Barbelo ser på Faderen/Faderen ser på Barbelo og det rene lyset skapes. Dette viser at Barbelo ikke handler på befaling i forhold til skapelsen av Autogenes.

2.1.3 $\chi\pi\omega$

For å kommunisere et budskap kan man velge forskjellige ord for å uttrykke samme mening. I følge Rolv Mikkell Blakar vil derfor språkbruk og språklige uttrykk en avsender bruker alltid påvirke oppfatningen som mottakeren får.¹⁶⁵ På grunn av det hevder Blakar at språkbruk

¹⁵⁹ NHC II 6:10-11

¹⁶⁰ BG 29:18-30:1; NHC III 9:10-12

¹⁶¹ BG 30:3-4

¹⁶² NHC III 9:15

¹⁶³ NHC II 6:14-15

¹⁶⁴ Karen L. King, ”Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*” i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 164

¹⁶⁵ Rolv Mikkell Blakar, *Språk er Makt*, (Oslo: Pax Forlag, 1972, 7. reviderte og utvida utgave, 2006), 47

representerer maktbruk, hvor språket reflekterer tekstens interesser eller perspektiv.¹⁶⁶ En tekst kan dermed styre leserens assosiasjoner og referanser.¹⁶⁷ Ordet $\chi\pi\omicron$ er et eksempel på dette. Ordet kan bety både *å føde* eller *å avle*,¹⁶⁸ og er ordet som brukes i skapelsen av Autogenes. I BG og NHC II brukes om Barbelo,¹⁶⁹ mens det i NHC II henviser til Faderen.¹⁷⁰ Det kan hende at det har vært ønskelig å spille på de forskjellige betydningene av ordet, og at man har ønsket å spille på å føde og å avle. I følge Umberto Eco kan et ord med flere betydninger få forskjellige konnotasjoner, alt ettersom hvordan en tekst ble lest i tekstens forskjellige kontekster.¹⁷¹ Jeg har valgt å oversette med å avle, ettersom $\chi\pi\omicron$ kan brukes som å avle i de fleste andre steder i *JHB*, som når Yaldabaoth avler skapergudene¹⁷² og når Yaldabaoth gjør Eva uren og han avler Eloim og Yave med henne.¹⁷³ Å føde ville i større grad spilt på ”verdslig” seksualitet, enn å avle. Ettersom skapelsen av Autogenes foregår i den guddommelige verden, passer dermed å avle bedre i denne passasjen.¹⁷⁴

Det som gjør $\chi\pi\omicron$ til et mer interessant ord i denne sammenhengen, er at når det brukes, refererer det som oftest til en maskulin handling. Subjektet er som regel av en mann, slik som det brukes om Faderen i NHC II.¹⁷⁵ Substantivet *en fødsel* og *en avling* er faktisk maskuline ord. $\chi\pi\omicron$ er et skapelses- eller prokreasjonsord. Det er andre ord for skapelse i forbindelse med prokreasjon på koptisk, blant annet $\mu\iota\epsilon$. $\mu\iota\epsilon$ refererer spesifikt til fødsel, og utføres alltid av kvinner. I tillegg spiller det mer på det kroppslige enn $\chi\pi\omicron$. $\mu\iota\epsilon$ brukes faktisk ikke i *JHB*, verken i den guddommelige eller en verdslige verden. De fleste andre gangene $\chi\pi\omicron$ brukes i *JHB*¹⁷⁶ er dette om en mannlig karakter, enten det er av Yaldabaoth eller Adam. Foruten Barbelo, er unntaket Sophia, når hun avlet ($\alpha\epsilon\chi\pi\omicron\upsilon$ ¹⁷⁷/ $\alpha\gamma\chi\pi\omicron\upsilon$ ¹⁷⁸) Yaldabaoth. En

¹⁶⁶ Blakar, *Språk er Makt*, 48

¹⁶⁷ Blakar, *Språk er Makt*, 54

¹⁶⁸ Walter E. Crum, *Coptic Dictionary*, (Oxford: A Clarendon Press, 1962), 779

¹⁶⁹ BG 30:1; NHC III 9:13

¹⁷⁰ NHC II 6:13

¹⁷¹ Umberto Eco, ”Between Author and Text” i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 68

¹⁷² BG 39:6; NHC III 16:8; NHC II 10:27

¹⁷³ BG 62:8; NHC III 31:10; NHC II 24:16

¹⁷⁴ Waldstein og Wisse oversetter Autogenes med den Selv-Genererte. Ettersom det er likevel er noen andre, det vil si Barbelo og Faderen, som skaper Autogenes, og ikke han selv, kan dette kan oppfattes som en selvmotsigelse i teksten. Om man leser $\chi\pi\omicron$ som avle eller føde, ville ikke dette endre posisjonen til Autogenes, ettersom verken føde eller avle kan referere til det selv-genererende i Autogenes. Waldsten, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 50-51

¹⁷⁵ NHC II 6:13

¹⁷⁶ Se for eksempel BG 39:6, NHC III 16:8 og NHC II 14:27, hvor Yaldabaoth skaper skapergudene, NHC II 13:4, hvor Yaldabothis skapelse av kosmos eller BG 72:2-4, NHC III 37:6-7 og NHC II 28:11-14 når Yaldabaoth og skapergudene skaper skjebnen for mennesket.

¹⁷⁷ BG 38:5

potensiell lesning av bruken av $\chi\pi\omicron$, i motsetning til om det hadde stått $\mu\iota\epsilon$, er at dette fremhever Barbelos androgyni, og kanskje hennes mannlighet. Når Barbelo er mannliggjort, gjør dette Barbelos skapelse av en sønn til en helt annen hendelse enn for eksempel Sophias skapelse av Yaldabaoth.

2.1.4 Androgyni

Som de andre æonene er Barbelo ikke bare feminin. I NHC II kalles hun: ”*Moder-Faderen, det første Menneske, Den Hellige Ånd, den trefoldig mannlige, den trefoldig mektige, den med tre navn, den mannlige-kvinnelige*.”^{179, 180} I følge Gilhus betyr androgynien i den guddommelige verden at Barbelo og æonene har transcendert sin feminitet og har dermed ingen del i det seksuelle.¹⁸¹ Om Barbelo ble lest som en kvinnelig karakter med kontroll, kan dette ha blitt oppfattet som noe rart. Dette kan ha blitt lest som i strid med de sosiale normene av hva som var forventet av mann og kvinne.¹⁸² På den andre siden er det sannsynlig at Barbelos androgyni og mannliggjøring kan leses som at Barbelo var mer fullkommen og mer spirituell enn andre kvinnefigurer.¹⁸³ Som mannliggjort kvinne var Barbelo høyere på den spirituelle rangstigen.¹⁸⁴

Det er påfallende at verken kjønn eller androgyni nevnes i forbindelse Faderen eller Sønnen. I følge Gilhus er dette fordi androgyni som karaktertrekk var viktigere for det feminine enn for det maskuline. Dette kan leses som en del av det naturlige hierarkiet i antikken, og om hvilket kjønn eller kjønnslig karaktertrekk som var mest fullkomment. De maskuline guddommene kunne ikke oppfattes som feminine selv om de var androgyne, fordi det feminine ble forbundet med det ufullkomne, i motsetning til mannen som ble oppfattet som fullkommen.¹⁸⁵ Å fremheve Faderens og Autogenes’ androgyni kunne dermed leses som en nedvurdering av disse karakterene. Dette er ikke tilfellet for alle tekstene fra Nag Hammadi-

¹⁷⁸ NHC III 15:15

¹⁷⁹ $\tau\mu\eta\tau\rho\omicron\pi\alpha\tau\omega[\rho]$ $\pi\omega\rho\pi$ $\bar{\eta}\rho\omega\mu\epsilon$ $\pi\bar{\eta}\alpha$ $\epsilon\tau\omicron\gamma\alpha\alpha\upsilon$ $\pi\omega\rho\mu\tau$ $<\text{N}>\epsilon\omicron\omicron\gamma\tau$ $\tau\omega\rho\mu\tau\epsilon$ $\bar{\eta}\beta\omicron\mu$ $\pi\omega\rho\mu\tau$ $\bar{\eta}\rho\alpha\bar{\eta}$ $\bar{\eta}\epsilon\theta[\omicron]\gamma\tau$ $\varsigma\eta\mu\epsilon$

¹⁸⁰ NHC II 5:6-9. Oversettelse til norsk ved Ingvild Gilhus, i Einar Thomassen og Halvor Moxnes, red., *Apokryfe Evangelier, Verdens Hellige Skrifter*, (Oslo: De norske bokklubbene, 2001), 15

¹⁸¹ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 38

¹⁸² Brown, *The Body and Society*, 10-11

¹⁸³ Vogt, ”Becoming Male”, 235-236

¹⁸⁴ Vogt, ”Becoming Male”, 236

¹⁸⁵ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 40

biblioteket. *Filipsevangeliet* og *Eksegesen om sjelen*, for eksempel, legger vekt på at den originale mannlig-kvinnelige tilstanden skal gjenopprettes.¹⁸⁶

2.1.5 Hvorfor er Barbelo en kvinne?

Om Barbelo har mannlige egenskaper og fremstillinger, hvorfor er ikke Barbelo en mannlig karakter? Barbelos funksjon i *JHB* kan bedre forstås om man leser henne som et litterært virkemiddel, snarere enn en reell "historisk" kvinnelig karakter. Williams' andre spørsmål er om et kjønn bilde blir brukt av hensyn til karakteren eller av en annen grunn. I *JHB* er det mulig at Barbelo ble lest som en kvinnelig karakter, men at hun også ble lest som en del av en større sammenheng. Om dette er tilfellet kan det hende at Barbelo ikke ble lest som et reelt bilde av det feminine. I denne sammenhengen er Elisabeth A. Clarks fremstilling av vitaer om kvinner nyttig. Clark hevder fortellinger og beretninger om kvinner kan være "falske".¹⁸⁷ Vitaene er beretninger om kvinner, men er likevel skrevet av menn. Dermed kan kvinnene i vitaene representere et glansbilde av hovedpersonen, og også den mannlige forfatterens egne intensjoner. Kvinner ble "maskerte versjoner" av det mannlige, eller en alternativ mannlig identitet.¹⁸⁸ Sagt med andre ord ble kvinner "noe å tenke med", og representerte ikke alltid hva en tekst faktisk fortalte om dem.¹⁸⁹ I følge Brown ble dette gjort fordi kvinner i antikken hadde en udefinert rolle i samfunnet, i motsetning til menn som hadde en helt spesifikk sosial rolle. Kvinner kunne entre "rom" og meninger, som menn ikke kunne komme inn i eller mene.¹⁹⁰ Dette var tilfellet i den virkelige verden og i litteraturen. Kvinner i antikke tekster opptrer som litterære virkemidler, av bestemte årsaker og for å fylle visse funksjon.

Det er helt klart forskjeller mellom en hovedpersonen i et vita og en karakter i en mytologisk tekst, men her finner jeg Clarks argumenter om kvinner som litterære virkemiddel svært nyttig. Som jeg vil vise, burde de kvinnelige karakterene leses som mer enn "bare" kvinnelige karakterer. De fyller bestemte funksjoner i teksten. Barbelo er intet unntak, og representerer som alle de kvinnelige karakterene noe mer. Barbelo er den gode kvinnen i *JHB* på to måter. For det første er hun idealet, og fyller en funksjon som kvinnelig forbilde i rollen som perfekt kjønn partner og mor. Hun er forlengelsen av Faderen. Hun er glansbildet. I

¹⁸⁶ Hugo Lundhaug, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, (Leiden: Brill, 2010), 109; 273

¹⁸⁷ Elisabeth A. Clark, "The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the "Linguistic Turn" i *Church History*, Vol. 67, No. 1 (Mar., 1998), 1-31, 25

¹⁸⁸ Clark, "The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the "Linguistic Turn", 26

¹⁸⁹ Brown, *The Body and Society*, 153

¹⁹⁰ Brown, *The Body and Society*, 153

tillegg er Barbelo mannliggjort og androgyn, og spiller rollen som den fullkomne og spirituelle ”kvinnen”. Men hvorfor må Barbelo være en kvinne, og ikke en mann, når hun har mannlige egenskaper? Én grunn var at Barbelo som kvinne kunne gå inn i ”rom” som Faderen ikke kunne, som fødende/avlende mor og partner. Den guddommelige verden er bygd opp av par. Selv om Faderen er over æonene, er han en del av partnerverdenen. Faderen kunne ikke ha en mannlig partner, ettersom det kunne bli oppfattet som homofili. Ettersom han er den høyeste guddommelighet, kan han heller ikke ha en kvinnelig partner med typiske kvinnelige ”egenskaper”, som seksualitet og pasjon. Av dette kan vi se at både den androgyne Barbelos mannlige og kvinnelige egenskaper er viktige for fortellingen i *JHB*.

Som vi har sett i denne passasjen er visse forskjeller mellom tekstvitnene. I BG og NHC III står det at Barbelo snur seg og ser på Faderen. I NHC II står det at Faderen snur seg og ser på Barbelo. Dette kan lede til en diskusjon om kvinner i initiativ og kontroll i antikken. Barbelo fyller likevel en rolle som perfekt partner til Faderen, ved at hun ikke handler uten Faderens vilje eller medvirkning. Videre har jeg vist at, til tross for alle Barbelos mannlige egenskaper, det er nødvendig at Barbelo er en kvinnelig karakter. Både Barbelos mannlige og kvinnelige egenskaper er dermed viktige.

2.2 Epinoia

Denne passasjen finner sted i den verdslige verden. Hvem som deltar i passasjen varierer mellom tekstvitnene. Passasjen handler om hvordan Epinoia/Kristus hjelper mennesket, og åpenbarer kunnskapen for ham/dem, så han/de skulle huske sin/deres fullkommenhet. Rett før passasjen skapes kvinnen. Epinoia løfter sløret over Adams øyne, slik at han gjenkjenner liknelsen i Eva og kaller henne Liv og Moderen av alt levende.

2.2.1 Oversettelse av BG 60:17-61:7; NHC III 30:14-21; NHC II 23:24-35

BG 60:17-61:7: Epinoia lærer Adam om kunnskapen

εβολ ὁτῆν ταχθεντια μπχισε μῆ πογωνε εβολ ατεπεινοια τσαβοq επσοογν εβολ ὁτῆν
 πωην μπεσμοτ νογαιεος αστογνογειατq εβολ εογωμ μπσοογν δε εφερ πμεεγε
 μπεφχωκ δε νεογῆ πτωμα μπσναγ ντε τῆντατσοογν

Ved herredømmet fra det høye og åpenbaringen, lærte Etertanken (Epinoia) ham om kunnskapen. Fra treet, i en ørns skikkelse, lærte hun ham å spise av kunnskapen, så han skulle huske sin fullkommenhet for de hadde begge gjennomgått uvitenhetens fall.

NHC III 30:14-21: Epinoia lærer Adam og Eva om kunnskapen

εβολ ζιτν [τμντ]χοεις ἡπ[χιε μν πογωνε εβολ] ἡπσοογν ἡταστ[μοφ εροογ] ἡγι
τεπινοια ζιτν πω[ην νθε] ἡογαιεος αστογνογεια[τογ εβολ] εογωμ ζῆ πσαογν
ε[γναρ με]εγε ἡπεγπληρωμα χ[ε νεογν] πτωμα ἡπеснаγ ζῆ ογῆν[τατσο]ογν

[Ved] herredømmet fra [det høye og åpenbaringen] av kunnskapen [lærte] Ettertanken (Epinoia) [dem]. Fra treet, [som] en ørn, lærte hun [dem] å spise av kunnskapen, [så de skulle] huske sin fullkommenhet, for begge hadde gjennomgått fallet av uvitenhet.

NHC II 23:24-35: Kristus lærer Adam og Eva om kunnskapen

εβολ ζιτῆ τιπρονοια ἡταγθεντια` ἡτπε αγω εβολ ζιτοοτε αγχι ἡπε ἡτγνωσις
ἡτελειος αἰογωνε ανοκ` εβολ ἡπсματ` ἡογαιεος ζιχῆ πωην ἡπσοογν ετε ταῖ τε
τεπινοια εβολ ζῆ τιπρονοια ἡογоеи εттῶβнγ δεκαας εἰναтсебаγ αγω ἡтаτογνосоγ
εβολ ζῆ τωικ` ἡπζиηв` неγωοп` γαρ ἡπснаγ ζῆ ογζε αγω αγῆме απογκωκ αζηγ
ασογωνε наγ εβολ ἡγι теπιноια εсо ἡογоеи εστογноγс ἡпоγмеεγε εзраῖ

Ved himmelens herredømmes Forsyn (Pronoia),¹⁹¹ og ved henne, smakte de den fullkomne kunnskapen. Jeg åpenbarte meg en ørns skikkelse på kunnskapens tre, som er Ettertanken (Epinoia) fra Forsynet (Pronoia) av rent lys, så jeg kunne lære dem og vekke dem fra søvnens dyp. For de var begge i en fallen tilstand og de gjenkjente sin nakenhet. Ettertanken (Epinoia) åpenbarte seg for dem som et lys og hun vekket deres tanke.

Det er to hovedforskjeller mellom tekstvitnene. Den første er Jeg-personen i NHC II, som er Kristus. Han er ikke en del av BG eller NHC III i denne passasjen. Den andre personen er kunnskapens mottakere. I NHC II og NHC III lærer både Adam og Eva om kunnskapen. I BG er det bare Adam som lærer om kunnskapen. Etter denne passasjen fortelles det at Yaldabaoth merker at Adam og Eva trekker seg unna ham. Han forbanner dem, og innfører hierarkiet mellom mann og kvinne.

¹⁹¹ NHC IV har et tillegg her, hvor det står "Og ved Ettertanken (Epinoia) som åpenbarte til ham".

2.2.2 Epinoia som hjelper

Epinoia dukker opp flere steder i *JHB*. Hun hjelper og opplyser mennesket. I følge Gilhus er Epinoia et vedheng til Pronoia, Forsynet. Hun er sendt til verden for å gi spirituell hjelp til mennesket som er fanget i uvisshet.¹⁹² I følge Luttikhuizen kan man tolke Epinoias rolle i *JHB* inn i *I. Mos* 2:18.¹⁹³ *“Det er ikke godt for mennesket å være alene. Jeg vil lage en hjelper av samme slag”*.¹⁹⁴ Epinoia er Adams hjelper, og fortsetter å være dette hele veien. Adam kaller til og med Epinoia for ζωή (ζωή) som betyr liv.¹⁹⁵ Dette er betegnelsen som Adam senere kaller Eva, men da bare i NHC II,¹⁹⁶ når Eva blir skapt.¹⁹⁷ Epinoia er i Adam, opplyser ham og er hans spirituelle medhjelper.

Etter at Adam og Eva har spist av kunnskapens tre og Gud har kastet mennesket ut av Paradis, står det i *I. Mos* 3:22: *“Se! Mennesket er blitt som en av oss og kjenner godt og ondt. Bare det nå ikke strekker hånden ut og tar av livets tre også, så det spiser og lever evig!”*. Ved å spise av kunnskapens tre ble mennesket mer likt det guddommelige. Dette er veldig negativt i *I. Mos*. I *JHB* derimot, får kunnskap en positiv rolle. Når kunnskap ble forbundet med Kristus,¹⁹⁸ kan det vise at kunnskap i seg selv kan leses soteriologisk. Ettersom Epinoia forbindes med kunnskap og åpenbaring, og har en rolle i BG og NHC III som Kristus har i NHC II, styrker dette Epinoias funksjon som en åpenbarings- og frelseskarakter.

2.2.3 Epinoia eller Kristus?

Tidligere i NHC II sendte Faderen Epinoia/Pronoia til Adam, men i motsetning til BG og NHC III får Kristus i NHC II en plass i åpenbaringen av Adam og Eva.¹⁹⁹ NHC II kan oppfattes forvirrende, når både Kristus og Epinoia får en rolle. Dette er en av argumentene King benytter seg av, når hun hevder at Kristus er overflødig i passasjen, og at han har overtatt en rolle som opprinnelig var Epinoias.²⁰⁰ Også Gilhus hevder at rollen Epinoia har hatt som åpenbarer, blir redusert av Kristus til en annenrangs posisjon. Hun hevder at dette

¹⁹² Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 35

¹⁹³ Luttikhuizen, "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John", 153

¹⁹⁴ Alle vers fra det Gamle Testamentet er hentet fra 2011-oversettelsen.

¹⁹⁵ BG 53:9; NHC III 25:11; NHC II 20:19

¹⁹⁶ NHC II 23:23

¹⁹⁷ I tillegg blir det brukt i NHC II 24:15, når ζωή blir tatt fra Eva igjen, før Yaldabaoth avler Yave og Eloim med henne.

¹⁹⁸ NHC II 23:26-28

¹⁹⁹ NHC II 23:26-28

²⁰⁰ King, "Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*", 168

viser et behov for å erstatte feminine symboler med maskuline.²⁰¹ I følge en artikkel fra 1988 hevder King at forskjellen mellom tekstvitnene, eller hvorfor NHC II i følge King er et mer ”kvinnenegativt” tekstvitne enn BG, er en følge av at kvinner i ”gnostiske” miljøer mistet anseelse på grunn av den mannlige Kristus. På grunn av endringer i det tidlige ”gnostiske” miljøet var det nødvendig at Kristus var sentrum for frelsen i NHC II, på bekostning av feminine frelserskikkelser.²⁰² I følge John D. Turner derimot er dette en hypotese det finnes få eller ingen bevis for.²⁰³

Jeg er langt på vei enig i at Kristus rolle i passasjen kan virke overflødig. Han har ingen egen funksjon, som ikke kunne blitt oppfylt av Epinoia. Jeg saver imidlertid er en diskusjon av alle kvinneskikkelsene i denne passasjen, før man som King konkluderer med at NHC II har en negativ holdning til kvinner. Et viktig argument jeg verken finner hos King eller Turner er at Eva ikke nevnes i BG. Selv om det er Epinoia som åpenbarer, blir kunnskapen i BG bare lært bort til Adam,²⁰⁴ i motsetning til NHC III og NHC II hvor både Adam og Eva blir åpenbart for kunnskapen.²⁰⁵ På grunn av dette er ikke Eva delaktig i et viktig møte mellom kunnskap og mennesket som hun er i NHC III og NHC II. Det synes dermed noe forhastet å hevde at BG og NHC III har et mer kvinnepositivt syn enn NHC II, bare fordi Epinoia har rollen som åpenbarer.

Som vi har sett i denne passasjen er det tre ulike persongalleri i tekstvitnene. I BG er det Epinoia som lærer Adam. I NHC III er det Epinoia som lærer Adam og Eva. I NHC II er det Kristus som lærer Adam og Eva. Både King og Gilhus hevder at Epinoia mister en viktig rolle i NHC II. Det som derimot ikke nevnes er at Eva mister en viktig rolle i BG, og er ikke inkludert når Adam blir åpenbart for kunnskapen, så han skal huske sin fullkommenhet. Epinoia har en klar rolle som åpenbarer i *JHB*, selv om dette ikke kommer frem i NHC II i denne passasjen. Epinoia nevnes såpass ofte i forbindelse med Adam og Eva, at denne rollen ikke blir borte likevel.

²⁰¹ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 39

²⁰² King, ”Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*”, 168

²⁰³ John D. Turner, ”A Response to *Sophia and Christ in the Apocryphon of John* by Karen L. King” i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 178-179

²⁰⁴ BG 61:3

²⁰⁵ NHC III 30:18; NHC II 23:30

Passasjen om Sophia og skapelsen av Yaldabaoth foregår i den guddommelige verden, etter at Autogenes har skapt Lysene og æonene. Før passasjen fortelles det om Sophia, og om ønsket om å skape noe eget. I tillegg fortelles det om en uro i Sophia om dette, og at hun ikke finner partneren sin. Før passasjen kaller både BG og NHC III Sophia for ”*vår felles søster Sophia*”. Dette står ikke i NHC II

BG 37:10-16: Sophia skaper Yaldabaoth på grunn av seksuell lyst

Hun bragte frem på grunn av den seksuelle lysten i henne. Hennes tanke kunne ikke forbli i ro og hennes produkt kom frem ufullkomment, fremmed i sitt utseende, fordi hun hadde laget det uten sin partner.

ΠΕΣΧΗΚ ΕΒΟΛ ΕΤΒΕ ΠΕΦΡΟΥ<N>ΙΚΟΝ ΕΤΠΖΗΤΣ ΠΠΕΤΕCΕΝΘΥΗΗΣΙC ΩΩΠΕ ΝΑΡΓΟΝ ΛΥΩ
 ΔΠΕCΖΩΒ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΑΤΕΛΕCΤΟΝ ΕΜΗΝΤQ ΜΟΡΦΗ ΖΝ ΤΕCΜΟΡΦΗ ΕΒΟΛ ΧΕ ΔCΑΔC ΧΩΡΙC
 ΠΕCΣΥΝΖΥΓΟC

Hun var komplett på grunn av den «seksuelle lysten» i henne. Hennes tanke var ikke i ro og hennes produkt kom frem ufullkomment, uten form av hennes form, fordi hun hadde laget det uten sin partner.

ΔΕΙΝΕ ΕΒΟΛ ΕΤΒΕ ΤΘΟΜ ΔΕ ΝΑΤΧΡΟ ΕΡΟΣ ΕΤΠΗΖΗΤΣ ΜΠΕΠΕΣΜΕΕΥΕ ΩΩΠΕ ΝΑΡΓΟΝ ΔΥΩΨ
 ΔΦΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΣ ΝΘΙ ΟΥΖΩΒΨ ΝΑΤΧΩΚΨ ΔΥΩ ΕΦΩΒΒΙΑΕΙΤΨ ΔΠΕΣΣΜΟΤΨ ΕΒΟΛ ΧΕ
 ΔΣΤΑΜΙΟΦΨ ΔΧΜ ΠΕΣΩΒΡΨ ΝΖΩΤΡΨ

[...] bragte hun frem. Og på grunn av den uovervinnelige kraften i henne, var ikke hennes tanke i ro og et produkt kom frem fra henne som var ufullkomment og annerledes enn hennes utseende, fordi hun hadde skapt det uten sin partner.

Denne passasjen forteller om Sophia og skapelsen av hennes produkt, Yaldabaoth. Det understrekes at Sophia har en uro i seg. I BG og NHC III skapes Yaldabaoth på grunn av den seksuelle lysten i henne. I NHC II skapes ham på grunn av den uovervinnelige kraften i henne. Videre forteller passasjen om Yaldabaoth og hvordan han fikk en annen form enn Sophia. Etter passasjen fortelles det om Yaldabaos utseende. Det fortelles at han har ansiktet til en slange og en løve. Etter det gjemmer Sophia Yaldabaoth i en lysende sky, så ingen skal se ham. Den eneste som kunne se ham var den hellige Ånd.

2.3.2 Sophia som en negativ karakter

I BG og NHC III omtales Sophia som προῦνικον. En forskjell på tekstvitnene er dermed hvorvidt Sophia skaper etter en *seksuell lyst* som hun gjør i BG og NHC III²⁰⁶ eller *uovervinnelig kraft* som hun gjør i NHC II.²⁰⁷ Seksuell lyst kommer fra ordet προῦνικός som i følge G. W. H. Lampe betyr seksuell lyst, og er navnet på det æon som representerer seksuell kunnskap.²⁰⁸ προῦνικον repeteres i BG og NHC III²⁰⁹ når Sophia prøver å gjøre opp for sine feil og vil ta tilbake kraften hun gav Yaldabaoth. I følge Anne Pasquier er προῦνικον et så mye brukt begrep, at flere ”gnostiske” lesere må kjent til referansen som en del av en felles kulturell bakgrunn.²¹⁰ Hun hevder begrepet både refererer til en funksjon og en personlighet.²¹¹ Som funksjon er προῦνικον en del av komedien. Det er personen som ikke kan kontrolleres, udisiplinert og mystisk.²¹² Som personlighet er προῦνικον den utemmede, provoserende og dristige. Det kan også henvise til πορνεία som en seksuell referanse.²¹³ På grunn av dette ville karakteren bli oppfattet som noen som var vanskelig å holde tilbake, men med en sterk vilje til å handle. I følge Pasquier kan denne trangen til å handle både være det å skape noe eget, men også det å spre sin kraft ut av den guddommelige verden.²¹⁴ Karakteren προῦνικον ville i komedien bli oppfattet som en negativ karakter, men samtidig en som ofte kunne vekke sympati hos publikum.²¹⁵ προῦνικον brukes ikke i NHC II. Referanserammen til προῦνικον gjelder dermed bare BG og NHC III. Betydningen er ikke nødvendigvis så ulik. I

²⁰⁶ BG 37:11; NHC III 15:3

²⁰⁷ NHC II 10:1

²⁰⁸ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: At The Clarendon Press, 1961), 1190

²⁰⁹ BG 51:4; NHC III 23:21

²¹⁰ Anne Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, ” i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 47

²¹¹ Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, 48

²¹² Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, 50

²¹³ Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, 51-52

²¹⁴ Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, 57

²¹⁵ Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, 53

NHC II fortelles det at Sophia skapte ut fra den uovervinnelige kraften som var i henne. Dette er også høyst sannsynlig en seksuell referanse.

Forbindelsen mellom Sophia og det seksuelle finnes flere steder. Sophia omtales blant annet som ”den uanstendige” av Ireneus, og i andre ”gnostiske” tekster.²¹⁶ I følge Gilhus representerer Sophia, ved sitt ønske om prokreasjon, de laveste av de feminine kvalitetene. Sophia er det guddommelige motstykket til Eva, hvor begge representerer det motsatte av kunnskap, og begge er sterkt forbundet med femininitet.²¹⁷ I følge Sergio La Porta er de forbundet fordi begge har lyst på kunnskap som de ikke skal ha. På denne måten representerer forbindelsen mellom Sophia og Eva en parallell forbindelse mellom det himmelske og jordiske.²¹⁸ At Sophia, Visdommen, kan representere det motsatte av visdom, er noe ironisk. Når Sophia representerer noe annet enn det man i utgangspunktet skulle trodd, sier dette noe viktig om Sophias funksjon i *JHB*. Dette vil jeg komme tilbake til senere.

2.3.3 Yaldabaoth

I alle tekstvitene ønsker Sophia å skape noe eget, og gjør dette uten sin mannlige partners samtykke eller viten.²¹⁹ Dette førte til Fallet, eller Yaldabaoths skapelse. I følge King er hun et eksempel på det tragiske utfallet som uunngåelig ville skje hvis den feminine seksualiteten og prokreasjonslysten kom ut av mannlige kontroll. Hun bryter både med det guddommelige hierarkiet ved å ikke være lydig mot Faderen, og mot harmonien, ved å handle uten sin partners medviten.²²⁰

I følge E. Aydeet Fischer-Mueller ble Yaldabaoth oppfattet som svak.²²¹ Han er svak fordi han ble skapt utelukkende av det feminine, og mangler det mannlige opphavet. Dette er en lesning basert på forståelsen av embryologi i antikken. Som nevnt under kapittelet om *Kvinner i antikken* var det en forståelse at både kvinner og menn hadde sæd. Den mannlige sæden var kraftfull og varm, mens den kvinnelige sæden var svak, ufullkommen, kald og formløs. Den svake sæden bidro med formløst kjød, som en abort.²²² Kvinnens rolle var å

²¹⁶ E. Aydeet Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness” i *Novum Testamentum*, vol. 32, 79-95, 1990, 84

²¹⁷ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 39

²¹⁸ Sergio La Porta, ”Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth” i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire, (Leiden: BRILL, 1997), 195

²¹⁹ BG 37:15-16; NHC III 15:7-8; NHC II 10:5

²²⁰ King, *The Secret Revelation of John*, 90

²²¹ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 86

²²² Smith, ”Sex Education in Gnostic Schools”, 351

motta mannens sæd. Yaldabaoth er dermed ufullstendig fordi han bare ble skapt av den kvinnelige sæden,²²³ og som et vesen bare ble skapt av det feminine ble han oppfattet som et ufullkomment og abortert foster.²²⁴ Det Sophia skapte var formløst kjød, uten ånd eller varme.²²⁵ Både Barbelo og Sophia skaper noe,²²⁶ likevel er det ingen tvil om at disse hendelsene ble lest ulikt, fordi Barbelo kan leses som en ”mannliggjort” karakter og kvinne, i tillegg til at Faderen i det minste var en del av planen i skapelsen av Autogenes. Sophia, på den andre siden, skaper noe uten innblanding fra noe mannlig, verken i plan eller utførelse. At Sophia umiddelbart angrer, og forsøker å gjemme bort Yaldabaoth,²²⁷ støtter lesningen om Yaldabaoth som en abnormalitet fra begynnelsen av, og at leseren allerede da kunne forstå at utfallet av Sophias gjerning og Yaldabaoths karakter i *JHB*.

Kjønnsmessig er Yaldabaoth forvirrende. I følge King er oppfører han seg som en mann når han voldtar, samtidig som han er androgyn, og feminiseres i sin uvitenhet.²²⁸ I følge Fischer-Mueller har Yaldabaoth klare kvinnelige karaktertrekk og representerer det falne kvinnelige prinsipp, ettersom han ble skapt av det feminine.²²⁹ Han er svak, formløs, og mislykkes når han forsøker å skape Adam senere i *JHB*. At Yaldabaoth kan oppfattes som en ”kvinnelig” karakter understrekes når Yaldabaoth selv,²³⁰ og Yaldabaoths skapninger er ufullendte, og får dyreformer slik som Yave og Eloim.²³¹ I følge Fischer-Mueller er Yaldabaoths eneste mannlige egenskap livsgnisten som han tok fra Sophia og senere blåste i Adam.²³² I tillegg til dette hevder Pasquier at Yaldabaoths rolle som et uromoment understrekes når han er sønn av προϋνικον i BG og NHC III.²³³

2.3.4 Kan Sophia leses som en positiv karakter?

Selv om Sophia er ansvarlig for Fallet i *JHB* har hun ikke Sophias karakter eller handlinger bare blitt lest negativt. La Porta hevder at Epinoia har karakteristikk som kan minne om Visdommen, slik vi kjenner den fra Det gamle testamentet. Visdommen og Epinoia fungerer som åpenbarere og frelsere, og begge har steget ned på jorden. La Porta hevder dermed at det

²²³ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 86

²²⁴ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 85-86

²²⁵ Smith, ”Sex Education in Gnostic Schools”, 351

²²⁶ Og i BG og NHC III kan man lese det slik at Barbelo tar noe kontroll og initiativ.

²²⁷ BG 38:1-10; NHC III 15:13-19; NHC II 10:11-17

²²⁸ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 528

²²⁹ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 80

²³⁰ BG 37:14; NHC III 15:6; NHC II 10:4

²³¹ BG 62:10; NHC II 24:17-18

²³² Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 87

²³³ Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts, 59

er en forbindelse mellom Sophia/Visdommen og Epinoia.²³⁴ Sophia får to roller, en positiv og en negativ. Den negative er som skaperen av Yaldabaoth, den positive hevder han er som ”Moderen til alt levende” og har røtter i en frelsende skikkelse.²³⁵ Også Jorunn Buckley legger vekt på forbindelsen mellom Sophia og Epinoia, og trekker særlig frem beskrivelsen av Sophia som ”Sophia av Epinoia” i NHC II.²³⁶ Ettersom Epinoia er androgyn hevder Buckley det er mulig at Epinoia er Sophias partner. Epinoia er feminin, derfor har ikke Sophia behov for en bestemt mannlig partner.²³⁷

King har forsøkt å forklare Sophias handlinger. Hun hevder at *JHB* spiller på motsetningene, som at det patriarkalske står i kontrast til den faderløse Yaldabaoth. Seksuell reproduksjon skapt i vold, står i kontrast til kognitiv reproduksjon skapt i liknelsen. Kunnskap versus uvitenhet.²³⁸ King hevder at kontrastenes strategi er opposisjonell logikk. Derfor er det mulig å lese historien om Sophia og Yaldabaoth som en kritikk av Faderens rigide system basert på ensartethet. King spør dermed om det var Faderens autoritære ekskludering av avvikerne som førte til Fallet, og ikke Sophias gjerning. Hva om Faderens voldelige respons var Yaldabaoths forbilde?²³⁹ På grunn av dette hevder King at Sophia kan være heltinnen i *JHB*.²⁴⁰

2.3.5 Er det nødvendig at Sophia ble lest som en positiv karakter?

Både La Portas’, Buckleys og Kings argumenter kan virke litt ivrige. Buckley legger vekt på bruken av ”Sophia av Epinoia”. Ettersom Sophia kun omtales som dette i NHC II²⁴¹ kan ikke Buckleys argumentet brukes generelt om *JHB*. Selv om Sophia som Visdommen er forbundet med skapelse og frelse andre steder, som i Det gamle testamentet, er ikke dette et argument for at hun må forbindes med dette i *JHB*. Selv om Epinoia har karaktertrekk som tradisjonelt har tilhørt Visdommen, trenger ikke dette å bety at Epinoia og Sophia er den samme i *JHB*. I følge King blir flere av Visdommens/Sophias roller fra visdomslitteraturen spilt av andre karakterer i *JHB*. Barbelo forbindes med den gode skapelsen og Epinoia med frelse og hjelp til mennesket. Sophias rolle i *JHB* er dermed, i følge King, som skaper av Yaldabaoth, og

²³⁴ La Porta, ”Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth”, 199

²³⁵ La Porta, ”Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth”, 204

²³⁶ NHC II 9:25

²³⁷ Jacobsen Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986), 44

²³⁸ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 530

²³⁹ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 532

²⁴⁰ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 535

²⁴¹ NHC II 9:25

som en parallell til Eva.²⁴² Det vil si, selv om tradisjonelle Visdomskarakteristikk finnes i *JHB*, tilhører ikke disse nødvendigvis Sophia. I tillegg bygger La Porta sitt argument på at Sophia er ”Moderen til alt levende”.²⁴³ Denne diskusjon jeg kommet tilbake til, men det er argumentert godt for at denne karakteristikken tilhører Eva, og ikke Sophia.

Som jeg vil vise senere er støtter jeg Kings påstander om at *JHB* spiller på motsetninger. Jeg er likevel kritisk til konklusjonen hennes. Kings argumenter om Sophia som heltinne kan kritiseres om man leser passasjen med datidens forståelse av kvinnelige fysiologiske prosesser, eller embryologi. Det ser dermed umiddelbart ikke ut til at Yaldabaoth er ond fordi Faderen var et dårlig forbilde, men fordi han var et ufullstendig, abortert foster. Det er sannsynlig at flere av *JHBs* lesere kjente til denne forståelsen av embryologi,²⁴⁴ og at leserne dermed kunne forventet at Yaldabaoth måtte ende opp slik han gjorde, som en ufullkommen og abnormal skapning. Dette synes å være en mer sannsynlig lesning av *JHB*, enn at det skal være en kritikk av Faderen. I tillegg ville ikke Kings lesning passe inn i tekstvitnenes helhet, som har en mer negativt fremstilling av Sophia, eller datidens forståelse av kjønn. Heller ikke med andre ”gnostiske” tekster passer tolkningen om Sophia som heltinne inn. I følge La Porta er myten om Sophias fall et sentralt element i ”gnostisk” mytologi. Myten har en hellenistisk-jødisk bakgrunn og ble brukt som en forklaring på hvordan verden ble mørk.²⁴⁵

2.3.6 Sophia og Visdom

Karakterenes navn er av betydning i *JHB*, som vises ved at flere av de guddommelige karakterene har navn hentet fra kognitive prosesser. Pronoia betyr for-tanke eller omtanke, Epinoia som betyr ettertanke og Autogenes som betyr selv-generert. Sophia, Visdommen, intet unntak, men i motsetning til de andre karakterene er ikke nødvendigvis betydningen av Sophia og hvordan Sophia fremstilles det samme. Visdommen i den hebraiske bibelen er en positiv karakter, som i *Ordspråkene*, hvor Visdommen kommer til mennesket for å gi dem kunnskap. I *Ordsp.* 8 blir Visdommen skapt som den første av Guds skapninger, og er med Gud i skapelsen av verden. I følge Sergio La Porta er Sophia i *JHB* heller er ”den fremmende

²⁴² King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 528

²⁴³ BG 60:16; NHC III 30:14; NHC II 23:24

²⁴⁴ I en valentiniansk ”gnostisk” tekst står det: ”As long as we were children of the female only, as of a dishonorable union, we were incomplete, childish, without understanding, weak and without form, brought forth like abortions, in short, we were children of the woman. But having been given form by the Savior, we are the children of the man and the bride-chamber.” Se Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 115

²⁴⁵ La Porta, ”Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth”, 188

kvinnen” fra *Ordsp.* 2:16²⁴⁶ og 5:3,²⁴⁷ og hevder at Sophia i *JHB* er karakteren som står i kontrast til Visdommen.²⁴⁸ Williams hevder likevel at når ”gnostiske” tekster bruker Sophia, kan man nesten være sikker på at teksten vil formidle noe om visdom. Det er derimot ikke sikkert at Visdommen ble oppfattet som er en feminin karakter, selv om det blir brukt feminine kjønnede bilder.²⁴⁹ Derfor er det unødvendig å forsøke finne en forklaring på Sophias gjerninger slik King prøver, eller å finne positive karakteristikk ved Sophia slik som Buckley og La Porta gjør.

Om man fokuserer på hva *JHB* ønsker å formidle om visdom står Sophias gjerninger i et annet lys. Min forståelse av *JHB* er at Sophias gjerninger er nødvendige for å fortelle en historie om verdens tilblivelse. Handlingene hennes ble trolig lest som gale, men helt nødvendige for at mennesket skulle bli til. De kan også leses som et eksempel på dårlig oppførsel. Når Sophia skaper noe alene, blir fosteret nødvendigvis ufullkomment. Forståelsen av embryologi brukes for å fortelle hvorfor og hvordan Yaldabaoth ble slik han ble. Dette kan leses sammen med forståelsen av det naturlige hierarkiet mellom menn og kvinner i antikken. Ettersom Sophia er svak og gjerningene gale, var det nødvendig at hun var en kvinnelig karakter, og ikke en mann. Resultatet hadde også blitt annerledes. Selv om bakgrunnen er ulik, er dette samme diskusjonen som i kapittelet *Hvorfor er Barbelo en kvinne?*. Hvorfor må enkelte karakterer tilhøre kjønn de gjør, og hva gjør faktum at de er kvinner med karakteren? En mann kunne ikke gjort en handling som Sophias, så basert på mangel av selvkontroll. Å lese Sophias gjerninger som en funksjon i teksten passer også inn i *JHB* som en helhet. Bruken av *προϋνικον* i BG og NHC III²⁵⁰ støtter dette. På grunn av *προϋνικον* er en potensiell lesning av denne passasjen i BG og NHC III, at Sophia er en karakter med sterk egenvilje. Det kan hende at bruken av *προϋνικον* gav en forventning om hvordan Sophia skulle oppføre seg. På grunn av dette kan det hende, som i komedien, at Sophia i BG og NHC III ble sett på med sympati, til tross for hennes gale gjerninger. Sophia trenger dermed ikke å bli oppfattet som en positiv karakter, om hun ble oppfattet som en nødvendig brikke i en kosmisk plan.

²⁴⁶ ”Visdommen skal fri deg fra en annen kvinne, en fremmed kvinne med glatte ord”.

²⁴⁷ ”Leppene til en fremmed kvinne drypper av honning, munnen hennes er glattere enn olje”.

²⁴⁸ La Porta, ”Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth”, 194

²⁴⁹ Williams, ”Variety in Gnostic Perspectives on Gender”, 9

²⁵⁰ BG 37:11; NHC III 15:3

Som vi ser er Sophia en sammensatt karakter. Som jeg har vist, mener jeg at Sophias karakter best kan forstås om man legger vekt på rollen hennes i Fallet, altså verdens skapelse. Sophia er den som forårsaker verdens skapelse, ved urolighet og skapertrang. Sophias gjerninger er tett forbundet til antikkens forståelse av kjønn og kvinnelige fysiologiske prosesser. I motsetning til Barbelo, som skaper noe fullkomment, skaper Sophia noe ufullkomment. Dette skjer fordi hun skapte noe alene og uten sin partners medvirkning. Dette har betydning for hvordan man leser Yaldabaoth. Barbelo og Sophia representerer dermed to ulike skapelser. I likhet med Barbelo er likevel Sophias rolle som kvinne er nødvendig. På samme måte som Barbelo kunne ikke Sophia vært noe annet enn en kvinne, ettersom det hadde endret premissene for historien.

2.4 Skapelsen av Adam

Før skapelsen av Adam/mennesket angrer Sophia på sine gjerninger og gråter. Sophias brødre hører hennes bønn, og heller den hellige Ånd over henne. Sophias partner kommer ned til henne, og ved Pronoia gir han henne oppreisning. Sophia får likevel ikke tillatelse til å komme tilbake til den guddommelige verden, og må være i den Niende til hennes feil er rettet opp. Før passasjen lyder en stemme: ”Mennesket eksisterer, og Menneskets sønn”. Yaldabaoth hører stemmen, og han og Verdens Herskere ser et bilde av mennesket i vannet. Passasjen er skapergudenes reaksjon på dette.

2.4.1 Oversettelse av BG 48:10-14; NHC III 22:3-6; NHC II 15:1-3

BG 48:10-14: Mennesket skapes etter Guds bilde.

πεχαυ ννουερηυ δε μαρ[ν]ταμιο ννουρωμε εζ[ν] οικον [μ]πνουτε αυω [μ]ν [μ]νε

De sa til hverandre: La oss skape et menneske i Guds bilde og liknelsen.

NHC III 22:3-6: Mennesket skapes etter Guds bilde

π[ε]χαυ ει[ε] ε[ν] νευερηου δε μαρ[ν]ταμ[ι]ο[υ] νουρω[μ]ε κατα οικον [μ]πνουτε αυ[ω]
κατα πεφεινε

[Derfor sa de] til hverandre: La [oss skape et] menneske etter Guds bilde og etter hans liknelse.

NHC II 15:1-3: Mennesket skapes etter Guds og Yaldabaoths bilde

αὐτὸ πᾶσα ἡ νεχουσία ἐτῶοον ὡς αὐτοῦ καὶ ἀμῆεινε πῦνταμιὸ νόυρωμε κατὰ οἰκὼν
ἡπνοῦτε αὐτὸ κατὰ πῆεινε

Og han sa til autoritetene som var hos ham: Kom, la oss skape et menneske etter Guds bilde og etter vår liknelse.

Denne passasjen handler ikke om kvinner, men er med for å vise hvordan *JHB* forholder seg til mennesker. Passasjen handler om hvordan mennesket ble til. I BG og NHC III skapes mennesket etter Guds bilde og liknelse. I NHC II skapes ham i Guds bilde, men i skapergudenes liknelse. I følge Luttikhuizen handler skapelsen av mennesket om Yaldabaoths ønske å kontrollere det guddommelige lyset, som først kommer til syne i vannet.²⁵¹ Etter passasjen jobber skapergudene sammen for å skape mennesket, og kaller han Adam. NHC II inkluderer et avsnitt om hvem som skapte hva. Til tross for at skapergudene skapte mennesket, får de likevel ikke liv i ham.

2.4.2 Mennesket blir til

Ved skapelsen av Adam starter retolkningen av skapelsen av mennesket i *1. Mos*, og som i *1. Mos* skapes Adam først. I følge Elaine Pagels var nettopp, noe forenklet, de tre første kapitlene i *1. Mos* stridsspørsmålet mellom ”gnostiske” og ortodokse retninger i antikken.²⁵² I følge Pagels tolket de ortodokse retningene *1. Mos* som en historie med moral, og behandlet Adam og Eva som faktiske og historiske personer. Historien var en fortelling om skam og ulydighet, hierarkiet mellom mann og kvinne og skapelsen/opdagelsen av seksualitet.²⁵³ Den ”gnostiske” tolkningen av *1. Mos* er i følge Pagels en myte med mening. I slike tekster fremstilles ikke Adam og Eva som to faktiske mennesker, men som to elementer i naturen. Det første elementet er sjelen, som var sentrum for menneskets emosjonelle og mentale liv, det andre elementet var ånden, som representerte mennesket mulighet for spirituell bevissthet, eller ”et høyere selv”.²⁵⁴ På grunn av dette hevder Pagels at historien om Adam og

²⁵¹ Luttikhuizen, ”The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John”, 152

²⁵² Elaine Pagels, ”Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3”, i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 413

²⁵³ Pagels, ”Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3”, 413

²⁵⁴ Pagels, ”Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3”, 413-414

Eva i ”gnostiske” miljøer ble tolket som et bilde av hvordan sjelen og ånden var forbundet. Forskjellen er hvem som var sjel og hvem som var ånd.²⁵⁵

Mennesket skapes etter at Verdens Herskere ser bildet av det første mennesket i vannet. I følge Gilhus er bildet i NHC II av Pronoia/Barbelo, som er bildet av Faderen. I BG og NHC III er bildet av ”den velsignede”, som er Faderen som har åpenbart seg i hans bilde, som er Pronoia/Barbelo.²⁵⁶ At Adam dermed kan sies å skapes i Barbelos bilde bekrefter det androgyne og mannlige aspektet i Barbelo.²⁵⁷ Det første mennesket skapes dermed i et maskulint og feminint bilde. I følge Turner betyr dette at det første mennesket i *JHB* er androgynt.²⁵⁸ Dette er tilfellet for flere ”gnostiske” tekster. I følge Luttikhuizen er mennesket i *JHB* delt i ånd, sjel og legeme. Sjel og legeme ble laget av skapergudene, ånden kom fra den guddommelige verden.²⁵⁹ I følge Luttikhuizen er dette en viktig forskjell. Kroppen og sjelen ble skapt av noe verdslig, mens ånden ble mottatt fra den guddommelige verden da Yaldabaoth pustet livspusten fra Sophia i Adam.²⁶⁰

2.4.3 Guds bilde og liknelse

I følge Gilhus spiller *JHB* på imitasjoner. Den verdslige verden er et bilde av den guddommelige, den falske ånden er et bilde på den Hellige Ånd, og Adam er et bilde av Faderen,²⁶¹ slik Adam skapes i *Guds bilde og etter hans liknelse*,²⁶² eller i *Guds bilde og etter vår liknelse*.²⁶³ Ordet som brukes om liknelse er *εἰκὼς*. Dette brukes flere ganger i *JHB*, gjerne parallelt i alle tre oversettelsene. *εἰκὼς* betyr liknelse, aspekt eller å likne.²⁶⁴ Foruten skapelsen av mennesket brukes det blant annet når Barbelo skaper Autogenes,²⁶⁵ når Sophia ønsker å lage en liknelse av seg selv,²⁶⁶ om den første mann,²⁶⁷ når Adam kjenner igjen liknelsen i Eva,²⁶⁸ ved skapelsen av seksualitet som fører til en liknelse²⁶⁹ og ved skapelsen av Seth.²⁷⁰

²⁵⁵ Pagels, ”Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3”, 414

²⁵⁶ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 34

²⁵⁷ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 34

²⁵⁸ Turner, ”A Response to *Sophia and Christ in the Apocryphon of John* by Karen L. King”, 181

²⁵⁹ Luttikhuizen, ”The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John”, 151

²⁶⁰ Luttikhuizen, ”The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John”, 147

²⁶¹ Gilhus, ”The Perception of Spiritual Reality: *Apocryphon of John* (NHC II, I) and the Problem of Knowledge”, 55

²⁶² NHC III 22:5-6

²⁶³ NHC II 15:3

²⁶⁴ Crum, *Coptic Dictionary*, 80

²⁶⁵ NHC III 9:14; NHC II 6:14

²⁶⁶ BG 37:1; NHC III 14:13; NHC II 9:28

²⁶⁷ BG 48:5; NHC II 14:24

²⁶⁸ NHC II 23:9

²⁶⁹ BG 63:8; NHC III 32:2; 24:30

Enkelte steder brukes *εἰς* negativt, som når englene endrer sin liknelse, og får barn med verdens kvinner²⁷¹ og når Yaldabaoth ikke er en liknelse av Sophia.²⁷² I følge King brukes *εἰς* for å illustrere teogonien mellom Faderen, det første Mennesket, Adam, Seth og den troende.²⁷³ På bakgrunn av det kan det hende at *εἰς* ble lest som en referanse til noe guddommelig. At Yaldabaoth ikke er en liknelse, men en annen form,²⁷⁴ understreker dette. Yaldabaoth er ikke en del av Faderen.

Passasjen refererer til *I. Mos* 1:26a: Gud sa: “*La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss!*”. Alle tekstvitnene bruker flertallsformen ”oss”.²⁷⁵ Jeg går ut fra at meningen i BG og NHC III er lik. Om *εἰς* er en referanse til noe guddommelig, og NHC II bruker *εἰς* som en referanse til skapergudene, kan det hende at *εἰς* ble lest som til en referanse til noe mer enn det guddommelige,²⁷⁶ eller noe mer enn et bilde av teogonien mellom Faderen og Adam, slik King hevder.²⁷⁷ I tilfellet for NHC II kan det også hende at referansen til *I. Mos* ble oppfattet som viktigere for skriverne eller leserne av teksten, enn at teksten de hadde tilgang til stemte referansemessig innad i forhold til bruken av *εἰς*. En annen lesning er at NHC II legger vekt på at mennesket både har i seg noe fra det guddommelige og noe fra skapergudene. Dette ville i så fall ikke vært unikt for NHC II som kodeks, men noe vi kan finne igjen i blant annet *Om verdens opprinnelse og Herskermaktens natur*.²⁷⁸

Det andre ordet som brukes om likhet er (Guds) bilde, *εἰκόν* (ἑικόνη),²⁷⁹ som er det samme som det greske ordet *εἰκών*, som betyr liknelse eller bilde.²⁸⁰ I motsetning til *εἰς*, er *εἰκόν* et tydelig teologisk ord. Det er blant annet brukt som en referanse til bildet av Gud i mennesket, til noe som er skapt i et guddommelig bilde og som et bilde av et spirituelt liv, som gjør at mennesket kan forenes med Gud, og i følge Lampe er det også brukt i ”gnostiske” tekster om bildet av æonene eller demiurgen, samt om Logos som bildet av Gud.²⁸¹ Alle tekstvitnene

²⁷⁰ BG 63:13; NHC II 24:35-36

²⁷¹ BG 74:12; NHC II 29:24; 29:26

²⁷² BG 37:16-17; NHC II 9:6-7

²⁷³ Karen L. King, ”The Body and Society in Philo and the Apocryphon of John”, i *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring*, red. John Peter Kenney, (Atlanta: Scholars Press, 1995), 85

²⁷⁴ BG 37:16-17; NHC II 9:6-7

²⁷⁵ BG 48:11; NHC III 22:4; NHC II 15:2

²⁷⁶ Samtidig er ikke skapergudene verdslige, de er semi-guder.

²⁷⁷ King, ”The Body and Society in Philo and the Apocryphon of John”, 85

²⁷⁸ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 119

²⁷⁹ BG 48:13; NHC III 22:5; NHC II 15:3

²⁸⁰ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 410-415

²⁸¹ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 415

kobler Gud og *εικον*, mens *εινε* brukes kan leses som en henvisning til Faderen og skapergudene. På grunn av dette, og den teologiske bruken av *εικον*, er det sannsynlig at *εικον* i større grad kan leses som en link mellom det menneskelige og guddommelige, enn *εινε*. Mennesket i NHC II er et *bilde*, en kopi, av Gud, men *likner* bare på skapergudene. Å likne er ikke å være den samme. Bruken av *εικον* kan dermed leses som stadfesting av forbindelsen mellom det Adam, representanten for mennesket, og det guddommelige.

Som vi ser i denne passasjen spiller den på *I. Mos.* Viktige ord i passasjen er *εινε* og *εικον*, som forteller noe om forholdet mellom det guddommelige og menneskelige. I følge Pagels er det Adam som representerer sjelen, det lavere elementet i *JHB*, mens Eva som representerer ånden.²⁸² Pagels begrunner dette med å hevde at Eva personifiserer Pronoia, og at det dermed er Eva som kaller på Adam i Pronoia-monologen.²⁸³ Selv om Pronoia-prologen bare finnes i NHC II, og at Pagels argumenter ikke er dekkende for hele *JHB*, er det vanskelig å argumentere imot Pagels påstand *bare* ut fra skapelsen av Adam. Det er derimot lettere å argumentere for at Eva ikke representerer det høyere elementet i *JHB*. Dette vil jeg vise nå.

2.5 Skapelsen av Eva

Før passasjen forsøker Yaldabaoth å få ut livskraften han pustet i Adam, og ønsker å få Epinoia ut av Adams ribbein. Siden Epinoia, som gjemmer seg i Adam, ikke kan fanges, klarer likevel ikke Yaldabaoth å få tak i henne. For å få tak i kraften skaper Yaldabaoth en ny form, kvinnen.

2.5.1 Oversettelse av BG 59:12-60:16; NHC III 29:18-30:14; NHC II 22:32-23:24

BG 59:12-60:16: Skapelsen av Eva

αϣϣ ϣναϣ εεινε ντςομ εβολ νϣητϣ εειρε νοϣτλαςις νκεςοπ μν οϣμορ{μν} φη' νςζιμε
 αϣω αϣτοϣνο<ς> μπεϣμτο εβολ κατα θε αν νταμωϣςις χοος δε αϣι νοϣβητςπιρ
 αϣταμιο ντεςζιμε ϣατηϣ ντεϣνοϣ αϣνηφε εβολ ϣμ πτρε μπκακε αςωλπ εβολ μφβς
 ετϣιχμ πεϣϣητ νβι τεπεινοια μποϣοιν ντεϣνοϣ νταρε`ϣ'ςοϣων τεϣοϣια πεχαϣ δε
 παϊ τενοϣ οϣκας πε εβολ ϣν νακας αϣω οϣςαρζ ετβε παϊ πρωμε νακω νςωϣ
 μπεϣειωτ μν τεϣμααϣ νϣτοςϣ ετεϣςζιμε νςεωωπε μπεςναϣ εϣςαρζ νοϣωτ εβολ δε

²⁸² Pagels, "Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3", 414

²⁸³ Pagels, "Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3", 414

CENA TĪNNOY EBOL {2} MΠCYNZYΓOC NTMAΥ NCETAZOC EPATC ETBE PAI AΔAM † PINC XE
 TMAAY NNETONZ THPOY

Han ville få hans kraft ut av ham, så han kunne skape en form igjen i formen av en kvinne. Og han reiste henne opp foran ham, ikke slik Moses sa: Han tok et ribbein og skapte kvinnen ved siden av ham”. Umiddelbart ble Adam edru fra mørkets rus. Lysrefleksjonen (Epinoia) løftet sløret som lå over hans sinn. Umiddelbart, da han gjenkjente sin substans, sa han: ”Dette er visselig ben av mine ben og kjød av min kjød.” Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin kone og de vil begge bli ett kjød. For Moderens partner vil bli sendt og hun vil bli korrigert. Derfor gav Adam henne navnet ”Moderen av alt levende”.

NHC III 29:18-30:14: Skapelsen av Eva

[A]QOYEW EINE NTΔYNAMIC [EBOL N]ZHTQ AYW AQEIRE NOYANA [PLAC]I{CI}C NMOPFH
 NCZIME AYW [AQ]TOYNOCC MΠEQMTO EBOL NKA [TA OE A]N NTAQXOOC NBI MWYCHC [XE
 NT]AQCI NOYBHT NCPH AQTA [MIO] NOYCZIME AQKW MMOC ZATHQ NTEYNOY AQNHFE EBOL
 ZM PTZE MPMOY ATEPINOIA OALH EBOL MPZBC ZIXM PEQZHT NTEYNOY AQCOYN
 TEQYNOYCIA ETNE MMOY XE TENOY NTO OYKAC EBOL ZN NAKAC NTEYCAPZ EBOL ZN
 TACA EZ ETBE PAI EPE POME KW MPE[QEI]OT MN TEQMAAY NCOW EQEKOLLA[A] MMOY
 ETEQCZIME EYNADWPE MPESNAΥ NOYCAPZ NOYT [XE] AYTA{N}OYO MΠCYNZYΓOC
 NT[MAAY] ETAZO EPATOY NNECZYCTEPH[MA] ETBE P[AI AΔAM] N[EPMO]YT[E EPOT] XE
 TM[AAΥ NNETONZ]

Han ville få hans kraft ut av ham, og han skapte en ny form i formen av en kvinne. Og han reiste henne opp foran ham, ikke slik Moses sa: Han tok et ribbein og skapte en kvinne og satt henne ved siden av ham. Umiddelbart ble Adam edru fra dødens rus. Refleksjonen (Epinoia) løftet sløret fra hans sinn. Umiddelbart gjenkjente han sin medsubstans, som er lik ham. ”Visselig er du ben av mine ben og du er kjød av mitt kjød.” Derfor vil mannen forlate [hans far] og han mor og holde seg til sin kone, og de vil begge bli ett kjød. [For] Moderens partner ble sendt for å korrigere hennes mangler. Derfor gav Adam henne navnet ”Moderen av alt levende”.

NHC II 22:32-23:24: Skapelsen av Eva

αγω αφεινε εβολ` νογμερος ντε τεφσომ` εβολ νζητεφ` αγω αφταμιο νκεπλασις ην
ογμορφη νςριμε κατα πινε ντεπινοια εταρογωνη ναφ` εβολ` αγω αφεινε μπμερος
ενταφχιτφ εβολ ην τσომ μπρωμε ηραι ην πλασμα ντμντςριμε αγω κατα θε αν
εντα`φ`χοος νβι μωϋςχς δε τεφβετ σπιρ` αγω αφναγ ατ`ςριμε ηατηφ` ην τογνοϋ δε
ετμμαγ ασογωνη εβολ` νβι τεπινοια νογοειν εατσωλπ` εβολ` μπκαλγμμα ετνηραι
ηιχην πεφζητ` αγω αφρνηφε εβολ ην πτζε μπκακε αγω αφσογν τεφεινε αγω πεχαφ`
δε παϊ τενοϋ ογκαας εβολ ην νακαας πε αγω ογσαρζ` εβολ ην τασαρζ τε ετβε παϊ
πρωμε νακω νσωφ` μπεφ`ειωτ` μν τεφ`μααγ αγω νφτοσφ` ατεφςριμε αγω
νσεωωπε μπεςναγ εγσαρζ` ογωτ δε σενατννοογ γαρ ναφ` μπεφωβρ νζωτρ αγω
φνακω νσωφ μπφειωτ μν τφμααγ {αγω νφτοσφ` ατεφςριμε αγω νσεωωπε μπεςναγ
εγσαρζ` ογωτ` δε σενατννοογ γαρ ναφ` μπεφωβρ νζωτρ αγω φνακω νσωφ μπφειωτ
μν τφμααγ} τνσωνε δε τσοφια ταϊ εταρει εηραι ην ογμντακακος δεκαας εснаσωξε
μπесωτα ετβε παϊ αγμογτε ερος δε ζωη ετε ταϊ τε τμααγ ννետονη

Og han tok en del av hans kraft ut av ham, og han skapte en annen form i formen av en kvinne, etter Refleksjonens (Epinoias) liknelse, som hadde blitt åpenbart for ham. Og han brakte delen som han hadde tatt fra menneskets kraft inn i den kvinnelig form, og ikke slik Moses sa: "hans ribbein". Og han (Adam) så kvinnen ved sin side. Og i det øyeblikket åpenbartes lysrefleksjonen (Epinoia), og hun løftet sløret som lå over hans sinn. Og han ble edru fra mørkets rus, og han gjenkjente sin liknelse, og han sa: Nå er det ben av mine ben og kjød av mitt kjød." Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin kone og de vil begge bli ett kjød. For hans partner vil bli sent til ham, og han vil forlate sin far og sin mor. Og vår søster Sophia er hun som kom ned i uskyldighet for å korrigere sine mangler. Derfor ble hun kalt "Liv" som er "Moderen av alt det levende".

Passasjen begynner med en "korrigering" av *I. Mos*, når det står at Eva ikke ble skapt av Adams ribbein, slik Moses sa.²⁸⁴ Yaldabaoth forsøker å ta lyset fra Adam ved å skape kvinnen, men planen slår feil når Adam gjenkjenner liknelsen/substansen i Eva. NHC II skiller seg ut fra de korte tekstvitnene på to måter. Det for første blir Eva i NHC II kalt Liv.

²⁸⁴ Passasjen spiller ikke bare på *I. Mos*. For å skape kvinnen kaster Yaldabaoth et slør over Adams sinn, så han ikke skal forstå. I følge Waldstein og Wisse er dette en referanse til *Jes. 6:10*: "Gjør dette folkets hjerte fett, gjør ørene tunge og kleb øynene igjen, så de ikke kan se med øynene, ikke høre med ørene, ikke forstå med hjertet og ikke vende om og bli helbredet!"

For det andre fortelles det at Eva i NHC II skapes i Epinoias liknelse. I følge Gilhus skapes Eva etter Epinoias bilde som et forsøk fra Yaldabaoth på å fange Epinoia, da Yaldabaoth ikke klarer fange Epinoia.²⁸⁵ Etter passasjen åpenbarer Epinoia/Kristus kunnskapen for mennesket.

2.5.2 Eva som motstanderen

Jamfør Williams' andre spørsmål, kan en spørre om Eva i *JHB* leses som en reell karakter, eller om Eva som et feminint bilde brukes av en annen grunn. I følge Williams har Eva tradisjonelt hatt en delt rolle. Hun har både blitt fremstilt symbolsk som det motsatte av kunnskap, men også som Adams hjelper, i for eksempel *1. Mos.*²⁸⁶ Hvilken rolle har Eva i *JHB* – hjelper eller motstander? I alle tekstvitnene kalles Eva "Moderen av alt levende". Dette er en referanse til *1. Mos* 3:20: "*Mannen kalte kvinnen Eva, for hun ble mor til alle som lever*". I NHC II blir *hun* i tillegg kalt $\zeta\omega\eta$, som er det samme som Adam tidligere har kalt Epinoia.²⁸⁷ I følge Gilhus har "gnostiske" refortolkninger av Eva splittet Evas rolle. Den ene er den hyliske Eva, den andre er *Liv*, $\zeta\omega\eta$. På bakgrunn av dette hevder Gilhus i en artikkel fra 1983 at man kan forholde seg til tre karakterer i *JHB*, Adam, Zoe og Eva. Motstykket i den guddommelige verden til disse tre hevder hun er Faderen, Barbelo og Sophia.²⁸⁸ Fordi Eva kalles $\zeta\omega\eta$ i NHC II²⁸⁹ hevder Gilhus at parallellen mellom karakterene Adam, Zoe, Eva og Faderen, Barbelo, Sophia opprettholdes i NHC II, men at dette mønsteret brytes i BG og NHC III når Eva ikke kalles Zoe. Ettersom Eva i følge Gilhus har to roller i NHC II, Eva og Zoe, kan hun leses som en mer tvetydig skikkelse i det NHC II.²⁹⁰

Ettersom Eva skapes i Epinoias liknelse i NHC II,²⁹¹ hevder Gilhus at både Adam og Eva ble skapt etter guddommelige prototyper. Begge har en del av den guddommelige lysgnisten i seg. Eva i NHC II er likevel ikke lik Adam. Eva er kvinne, forbundet med seksualitet og prokreasjon, og derfor underlagt Adam, men fordi hun har noe guddommelig i seg har Eva/kvinnen i NHC II mulighet for å oppnå frelse.²⁹² Gilhus hevder at BG og NHC III utelukkende fokuserer på den hyliske Eva, ettersom disse tekstvitnene ikke omtaler Eva som $\zeta\omega\eta$. I tillegg skapes ikke Eva i Epinoias liknelse i BG eller NHC III. Dette fører til at Eva

²⁸⁵ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 35

²⁸⁶ Williams, "Variety in Gnostic Perspectives on Gender", 10

²⁸⁷ BG 53:9; NHC III 25:11; NHC II 20:19

²⁸⁸ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 38

²⁸⁹ NHC II 23:23

²⁹⁰ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 38

²⁹¹ NHC II 22:32-36

²⁹² Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 35-36

ikke forbindes med det guddommelige i disse tekstvitnene. På bakgrunn av dette hevder Gilhus at de korte versjonene er senere tekstvitner som endret *JHB* til det verre for Eva.²⁹³ I alle tekstvitnene er Eva forbundet med seksualitet, men i de korte versjonene skaper dette i følge Gilhus et absolutt negativt syn på kvinnen. Gilhus hevder dermed at Eva er et ”våpen” i de korte tekstvitnene, skapt av Yaldabaoth for å holde Adam i materien. Hun er fristerinnen uten mulighet for frelse.²⁹⁴

2.5.3 εἰς og οὐσία

Finnes det andre lesninger av BG og NHC III, som åpner for en kobling mellom Eva og det guddommelige, selv om hun ikke er Zoe eller skapes i Epinoias liknelse? Den tidligere diskusjonen om εἰς kan være viktig også her, og hvorvidt εἰς kan ha blitt lest som en referanse til noe guddommelig. Det er bare i NHC II at Adam gjenkjenner liknelsen, εἰς, i Eva.²⁹⁵ I de korte versjonene brukes οὐσία,²⁹⁶ det vil si det greske ordet οὐσία som betyr noe som eksisterer og derfor har substans.²⁹⁷ οὐσία er et sterkt teologisk ladet ord. Det ble brukt i den nikenske trosbekjennelsen fra 325, da som ὁμοούσιος. Termen ble brukt for å forklare forholdet mellom treenigheten og forteller om Guds væren. Det brukes også som en referanse til hvordan Kristi kropp er én substans med menneskets kropp, og om nattverden.²⁹⁸ Foruten skapelsen av Eva blir οὐσία brukt tre ganger i BG og én gang i NHC III.²⁹⁹ To av gangene dukker både εἰς og οὐσία opp, på samme måte som det gjør når Adam gjenkjente sin liknelse/substans i Eva. εἰς og οὐσία brukes når Adam gjenkjenner liknelsen/substansen som var lik ham, og Seth skapes. I BG brukes både οὐσία og εἰς, når det står at Adam kjente sin substans, som var lik ham.³⁰⁰ NHC II bare bruker εἰς, når det står at Adam gjenkjente likheten av hans egen forkunnskap (προγνωσις) og skapte Seth.^{301, 302} I tillegg brukes εἰς og οὐσία da Moderen sendte ned sin Ånd, og vekket substansen som er lik ham, som det står i BG,³⁰³ som var lik det³⁰⁴ som det står i NHC III,³⁰⁵ eller sendte ned Ånden som er i hennes

²⁹³ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 36

²⁹⁴ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 36

²⁹⁵ NHC II 23:9

²⁹⁶ BG 60:3-4; NHC III 30:3-4

²⁹⁷ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 980-981

²⁹⁸ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 982-985

²⁹⁹ I tillegg kan man finne ordspillet γυνούσια, samleie, i BG 63:2 og NHC II 24:27 og 24:30. Dette er det faktisk det samme ordet som brukes i NHC III da Adam kjente igjen sin med-substans i Eva som var lik ham.

³⁰⁰ BG 63:12-13

³⁰¹ NHC II 24:35-36

³⁰² NHC III bruker faktisk ordet lovløshet (τεφανομία) her, når det står at Adam gjenkjente sin egen lovløshet og han skapte Seth.

³⁰³ BG 63:19

³⁰⁴ I NHC III står det faktisk at æonene sente *til* Moderen hennes egen ånd, for å vekke de som er lik den.

liknelse, som det står i NHC II.³⁰⁶ Også her bruker BG både οὐσία og εἶς, mens NHC II og NHC III bare bruker εἶς.³⁰⁷ Det er ulikeheter ved bruken av εἶς og οὐσία i tekstvitnene.³⁰⁸ οὐσία og εἶς dukker likevel opp på samme sted i tekstvitnene. Det brukes sammen slik det gjør i BG, og parallelt med εἶς i NHC II, og stort sett også med NHC III.

εἶς og οὐσία har likevel ikke helt samme betydningen. εἶς betyr liknelse som en form, noe som har med synet å gjøre. οὐσία refererer til substans. Det kan være en grunn til at det ble brukt forskjellige ord, og at bruken med hensikt åpner for forskjellige lesninger og assosiasjoner. εἶς kan være en referanse til skapelsen av mennesket i Guds liknelse, slik som man finner det i *I. Mos* og tidligere i *JHB* da Adam ble skapt i Guds bilde og (skapergudenes) liknelse (εἶς).³⁰⁹ I tillegg har King argumentert for at εἶς ofte brukes i forbindelse med noe guddommelig i *JHB*.³¹⁰ οὐσία spiller på sin side på helt andre referanser. På grunn av den teologiske historien, kan οὐσία være en Kristus-orientert referanse, med blikk på blant annet den nikenske trosbekjennelsen og diskusjonen om Guds væren. Det vil ikke si at Eva ble lest som en referanse på Kristus. Det kan likevel gjøre noe med Evas rolle i forhold til om hun kunne frelses eller ikke.

Bruken av ord som liknelse, form og substans tilhører store teologiske debatter. Tekstvitnene bunner dermed på kompliserte forskjeller og teologisk historie, som jeg ikke kan gjengi i sin helhet her. Poenget med denne diskusjonen er likevel betydningen av Eva som οὐσία i BG og NHC III, til tross for at hun ikke skapes i Epinoias liknelse. De teologiske debattene rundt begrepet er blant de konnotasjonene som kan trekkes frem av bruken av οὐσία i *JHB*. Ettersom Eva er οὐσία, kan det hende at det ble lest som en indikasjon om at Adam gjenkjente noe guddommelig i Eva, da han kjente igjen sin substans i henne,³¹¹ på samme måte som hun kan ha blitt gjenkjent som noe guddommelig i NHC II, ved bruken av ordet εἶς. Dette er mulig ettersom det er sannsynlig at minst én lesning av οὐσία refererte til den teologiske betydningen av ordet. At Eva ikke skapes i Epinoias liknelse, kan vise til en

³⁰⁵ NHC III 32:11

³⁰⁶ NHC II 25:4

³⁰⁷ I tillegg brukes det ved skapelsen av seksualitet, hvor BG og NHC III bruker οὐσία, mens NHC II benytter γυνή. BG 63:8; NHC III 32:1; NHC II 24:30

³⁰⁸ Det er blant annet ulikt som οὐσία og εἶς brukes som verb eller substantiv. Til tross for det kan assosiasjonene ved bruken av οὐσία og εἶς ha vært den samme.

³⁰⁹ BG 48:10-14; NHC III 22:3-6; NHC II 15:1-3

³¹⁰ Som jeg viste i kapitlet om *Skapelsen av Adam*. I følge King brukes som sagt εἶς for å illustrere teogonien mellom Faderen, det første Mennesket, Adam, Seth og den troende. Se King, "The Body and Society in Philo and the Apocryphon of John", 85

³¹¹ BG 60:3-4; NHC III 30:3-4

adskillelse mellom Eva og Epinoia. Dette er et viktig poeng, ettersom Epinoia kan leses som en referanse til frelse. Om Eva derimot er οὐκία, er hun ikke nødvendigvis avskilt fra det guddommelige, og dermed heller ikke frelse i BG og NHC III. På grunn av οὐκία og parallellbruken av εἷς i NHC II vil jeg sette spørsmålstegn ved Gilhus' påstand om at Eva i de korte tekstvitnene ikke har muligheten til frelse.

2.5.4 Eva som hjelperen

I følge Gilhus kan *kvinnen* oppnå frelse i NHC II. Hun kan likevel ikke gjøre dette som kvinne, men må enten bli androgyn eller mannliggjøres, som de guddommelige kvinnelige karakterene.³¹² Dette er ikke unikt for *JHB*, og Gilhus trekker frem *Thomasevangeliet*, logion 114: *Simon Peter sa til ham: Maria må forlate oss, for kvinner er ikke livet verdig. Jesus sa: Se, jeg skal lede henne og gjøre henne mannlig, slik at også hun blir en levende ånd som er lik med dere menn. For hver kvinne som gjør seg mannlig, vil komme inn i himmelens rike.*³¹³ I følge Brown var det en oppfatning i antikken at kvinnen, som hadde mindre "konsistens" enn mannen, ville få mannens form i det guddommelige. Kvinnen ble mannlig, og skillet mellom kjønnene opphørte.³¹⁴ I følge Kari Vogt var det å "bli som en mann", eller en "kjønnsskiftemetafor", slik vi finner den i *Thomasevangeliet*, et relativt vanlig metaforisk uttrykk i antikken.³¹⁵ Følgen av en kjønnsskiftemetaforen er at kvinnen trengte det mannlige for å nå frelse.

I følge Luttikhuizen trenger også Adam Eva. Luttikhuizen bygger argumentet på at *hun* som er "Liv" og "Moderen til alt levende" er Epinoia, og bruker *1. Mos 3:20*³¹⁶ til å bygge opp under dette. Ettersom Eva skapes etter Epinoias liknelse i NHC II, hevder Luttikhuizen at også Eva i denne tekstvarianten er "Liv" og "Moderen". På grunn av dette hevder han at Eva har en åpenbar rolle som hjelper i NHC II.³¹⁷ Luttikhuizen anerkjenner Evas negative fremstilling i forbindelse med seksualitet, men hevder likevel at Eva representerer den pågående åpenbaringen og er den som vekker mannens mulighet for gnosis og frelse.³¹⁸ Luttikhuizens argument kan kritiseres ettersom han hevder "Liv" og "Moderen til alt

³¹² Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 42

³¹³ Oversettelse til norsk av Einar Thomassen, i Einar Thomassen og Halvor Moxnes, red., *Apokryfe Evangelier*, Verdens Hellige Skrifter, (Oslo: De norske bokklubbene, 2001), 57

³¹⁴ Brown, *The Body and Society*, 111

³¹⁵ Dette er koblet med det naturlige hierarkiet mellom menn og kvinner, hvor kvinnen var en ufullkommen mann. Se Vogt, "Becoming Male, 218

³¹⁶ "Adam kalte sin hustru Eva, for hun ble mor til alle som lever"

³¹⁷ Luttikhuizen, "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John", 153

³¹⁸ Luttikhuizen, "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John", 155

levende” er Epinoia. Om noen andre enn Epinoia er *hun* fungerer ikke Luttikhuizens argumenter om Evas rolle som hjelp for Adam. Ettersom liknelsen mellom Eva og Epinoia bare finnes i NHC II kan ikke argumentet heller benyttes i BG eller NHC III. Diskusjonen om ”Liv” og ”Moderen til alt levende” kan likevel leses i Evas favør.

En av utfordringene med *JHB*, og andre koptiske tekster, er den store bruken av personlige pronomen, og ikke minst hvordan man skal oversette dette.³¹⁹ Dette har ført til en usikkerhet om hvem *hun* som er ”Liv”³²⁰ og ”Moderen til alt levende”,³²¹ er i denne passasjen.³²² $\zeta\omega\eta$ er det samme som $\zeta\omega\eta$, som er den greske oversettelsen av det hebraiske ordet $\חַיָּה$, det vil si Eva. Dette betyr også liv,³²³ og er også ordet som brukes i LXX. Den mest sannsynlige lesningen av $\zeta\omega\eta$ i *JHB* er dermed at ”Liv” og ”Moderen til alt levende” er en henvisning til Eva. En interessant del av denne diskusjonen er at $\zeta\omega\eta$ også har blitt brukt som en referanse til Kristus i betydningen transcendent liv, eller den som gir liv. I tillegg har det blitt brukt som en referanse til et liv fraskilt fra et både fysisk og syndig liv.³²⁴ Om man leser fremstillingen av kvinner i NHC II som en helhet, er det lite sannsynlig at denne referansen til Kristus var en utbredt eller i det hele tatt eksisterende lese måte av Eva i NHC II. Om dette likevel var en lese måte, ville det vært et sterkt argument om en mulig positiv ”Evaskikkelse” i NHC II. På grunn av tekstens helhet, og en lite sannsynlig kobling mellom Eva og Kristus, er det mer antakelig at ”Liv” er en referanse til $\חַיָּה$, og at det fungerte som utvidelse eller utbrodering av ”Moderen til alt levende”. Et viktigere spørsmål er verdien av Eva som ”Liv” og ”Moderen”. Begge begrepene er positive karakteristikk, som har konsekvenser for helhetstolkningen av Eva i *JHB*. Selv bare som ”Moderen av alt levende” som Eva er i BG og NHC III, kan Eva være utelukkende negativ med en slik positiv betegnelse?

2.5.5 Enten eller?

I *I. Mos* står det at da Gud kastet Adam og Eva ut av Paradiset, etter å ha oppdaget at de hadde spist av kunnskapens tre, straffet han mennesket ved å gi mannen plager ved fysisk

³¹⁹ Se blant annet Robert McL. Wilson, ”The Trials of a Translator: Some Translation Problems in the Nag Hammadi Texts” i Jacques-É. Ménard, red., *Les Textes de Nag Hammadi*, (Leiden: Brill, 1975) 32-40

³²⁰ NHC II 23:23

³²¹ BG 60:16; NHC III 30:14; NHC II 23:24

³²² Sergio La Porta, Fredrik Wisse, Bentley Layton og Michel Tardieu hevder at ettersom Sophia nevnes i setningen før, så må ”Liv” og ”Moderen til alt levende” være Sophia. I følge Søren Giversen derimot må *hun* referere til Eva på grunn av parallellen til *I. Mos*, og at Sophia faktisk ikke blir mor til alt levende i *JHB*. Se La Porta, ”Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth”, 195-199

³²³ F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, (Massachusetts: Henrickson Publishers, 6. utgivelse, 2001), 310

³²⁴ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 594-596

arbeid og kvinner smerter ved fødsler. Både mannen og kvinnen får en annen rolle etter at mennesket blir ledet av slangen til kunnskap. I følge PHEME Perkins representerer slangen i *Om Verdens Opprinnelse* dualiteten i de androgyne karakterene Adam og Eva. På den ene siden er Eva full av kunnskap, på den andre siden er hun full av lyst og svik.³²⁵ Også Michael Allen Williams argumenterer for at det er positive aspekter ved Eva. Han hevder at selv om hun skapes for holde mannen til det verdslige, er Eva en del av Adams selverkjennelse.³²⁶ Det er dermed gode argumenter for at Eva ikke bare kan leses som hjelper eller motstander. Hun kan leses som begge.

I følge Williams er det andre tekster fra Nag Hammadi hvor det kan virke som om teksten ikke er interessert i Eva som kvinne, men som en brikke i fremstillingen av et større tema.³²⁷ Når det gjelder Williams' andre spørsmål er det mulig at Eva ikke ble lest som en reell "historisk" karakter, men at Eva, på lik linje som Sophia og Yaldabaoth hadde og utfylte en bestemt funksjon i *JHB*. I starten av passasjene står det at Yaldabaoth ville få kraften ut av ham. En potensiell lesning av Eva er dermed at hun var "metode", som ble brukt av Yaldabaoth for å holde Adam/mennesket i den materielle verden. Yaldabaoth gjorde dette både for å få tilbake livspusten han mistet til Adam, men også for at Adam/mennesket ikke skulle forstå forbindelsen mellom mennesket og det guddommelige. Målet i *JHB* er å formidle veien til den spirituelle verden ved å gi innsikt i kunnskapen.³²⁸ Den fysiske kroppen, deretter Eva, og med henne seksualitet, kan leses som en "metode" for å hindre Adam/mennesket i dette. Dette likner Gilhus' tolkning om Eva som et "våpen" mot Adam i BG, men på grunn av Eva som "Moderen" og bruken av *οὐκία* er det mindre sannsynlig at Eva i BG og NHC III ble lest som en karakter uten håp eller fremtid. Dette betyr at Eva, som Sophia, ikke *trengte* å være en positiv kvinnelig karakter. Det trenger ikke bety at *JHB* har en generelt negativ holdning mot kvinner, men passasjene som fremhever noe positivt ved det feminine *JHB* synes heller å være unntaket, enn regelen. Unntakene er likevel en del av *JHB*, og burde ikke ekskluderes fra en lesning av Eva. Eva er en kompleks karakter i *JHB*. I de neste kapitlene vil jeg vise mer av hvordan Eva fremstilles, og hvor sammensatt hun er. De

³²⁵ PHEME Perkins, "Sophia as Goddess in the Nag Hammadi Codices" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988, 97

³²⁶ Michael Allan Williams, "Response to the Paper of Karen King, Frederik Wisse, Michael Waldstein and Sergio La Porta", i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire (Leiden: BRILL, 1997), 219

³²⁷ Williams, "Variety in Gnostic Perspectives on Gender", 10

³²⁸ Gilhus, "The Perception of Spiritual Reality: *Apocryphon of John* (NHC II,1) and the Problem of Knowledge", 51

tre neste kapitlene kan dermed leses som en fortsettelse av fremstillingen av den verdslige kvinnelige karakteren i *JHB*.

Som vi kan se av denne passasjen, er det ulike fremstillinger av Eva i tekstvitnene, som spiller inn i lesningen Eva. Eksempler på dette er om Eva er Liv eller ikke, og om hun er skapt i Epinoias liknelse eller ikke. Dette har ført til ulike lesninger av Eva. Enkelte fremhever hennes positive sider, mens andre legger stor vekt på de negative. Som jeg likevel har vist kan det likevel være en bedre lesning av Eva i *JHB* å inkludere *både* de positive og de negative. Dette åpner for en bredere og bedre fremstilling av en sammensatt karakter.

2.6 Adam og Eva åpenbares for seksuell lyst

Denne passasjen er en del av en spørsmål- og svarpassasje mellom Johannes og Jesus. Passasjen står før kvinnen skapes, og er en del av Yaldabaoths plan om å få kraften ut av Adam. Yaldabaoth forsøker å lære mennesket om det forgjengelige og vil at de skal spise av Livets tre, som representerer død. Etter dette fortelles det om treet og dets frukt, og deretter om forholdet mellom Kunnskapens tre og Kristus, og hvordan Kristus fikk Adam til å spise av det. Johannes spør om det ikke var slangen som fikk Adam til å spise av Kunnskapens tre. Denne passasjen er Kristi svar til Johannes.

2.6.1 Oversettelse av BG 58:3-10; NHC III 28:19-25; NHC II 22:11-18

BG 58:3-10: Slangen lærer Eva, Eva adlyder ikke

αϥωβε πεχαϥ δε φοϥ νταϥτοϥνοϥειατς εβολ ετεςπορα ντεπιϥμια μπρωωϥ μη
πτακο δε σεϥ ωοοϥ ναϥ αϥω αϥειμε δε νσνασωτμ νσωϥ αν δε σο νσabh νζοϥο εροϥ

Han lo og sa: Slangen åpnet hennes øyne for seksuell lyst, for urenheten og ødeleggelsen, for de er nyttige for ham. Og han visste at hun ikke ville adlyde ham, for hun var klokere enn ham.

NHC III 28:19-25: Slangen lærer Adam og Eva, Adam adlyder ikke

αϥωβε π[εχαϥ] δε πζοϥ νταϥοϥωνε ναϥ ε[βολ ετε]σπορα νεπιϥμια εσσοοϥ πε
[ντε] πτακο δεκαας εϥναωϥ[πε ναϥ] νοϥεϥχρηστος αϥμμε [σε δε] μπρωωτμ
νσωϥ δε αϥϥ[cabe] νζοϥο εροϥ

Han lo og sa: Slangen åpenbarte for dem seksuell lyst, som er ødeleggelse[s] urenhet, slik at han skulle være nyttig [for ham]. [For] han visste [at] han ikke adlød ham, for han var [klokere] enn ham.

NHC II 22:11-18: Slangen lærer Adam og Eva, Adam adlyder ikke

αϥωβε β̄βι β̄βωβ̄ πεχαϥ δε φοϥ` αϥτσεβοϥ δοϥωμ εβολ ρ̄β οϥκακια β̄βπορα β̄ε
π̄εϥμ̄εια β̄τε π̄τεκο δεκαας εϥναωωπε ναϥ` β̄οϥωαϥ αϥω αϥμ̄με δε ϥο β̄ατ` σωτμ
ναϥ` ετβε ποϥοειν β̄τεπ̄νοια` ετωοοπ̄ β̄ρητϥ` ετσωρε β̄μοϥ ρ̄β πεϥ` μεεϥε β̄ροϥο
αποωορπ̄ β̄αρχων

Frelseren lo og sa: Slangen lærte dem å spise fra ondskapens og ødeleggelsens seksuelle lyst slik at han skulle bli nyttig for ham. Og han visste at han var ulydig mot ham på grunn av Lysrefleksjonen (Epinoia) som var i ham, som gjorde hans tanke bedre enn den Øverste Herskerens.

Denne passasjen forteller om hvordan slangen åpenbarte seksuell lyst og urenhet for mennesket. I BG er det bare Eva som blir åpenbart for den seksuelle lysten. I NHC II og NHC III åpenbares dette for både Adam og Eva. Til gjengjeld viser BG til en *hun* som er klokere enn Yaldabaoth. Passasjen finner sted før Eva er skapt. Det kan dermed hende at passasjen ikke forteller om Eva. Til tross for dette er de andre kvinnelige karakterene androgyne og guddommelige. Det er derfor lite sannsynlig at en guddommelig karakter skulle åpenbares for seksualitet. Det synes derfor sannsynlig at *hun* i denne passasjen er Eva. Etter passasjen kaster Yaldabaoth sløret over Adam og skaper kvinnen.

I NHC III er det verd å merke seg ordet εϥρηστος. Ordet betyr *nyttig*, og er det slangen ønsker at Adam skal bli. Ordet er tidligere brukt for å forklare Autogenes egenskaper,³²⁹ men da skrevet som \overline{xpc} eller \overline{xc} . I følge Waldstein og Wisses oversettelse kan $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ i de versene bety både Kristus ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$) og godhet ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$). Bruken av εϥρηστος i NHC III kan spille på Kristus. Lest på denne måten, kan εϥρηστος forstås som en antydning om en likhet mellom Adam og Kristus.

³²⁹ BG 30:15ff; NHC III 9:24ff; NHC II 6:23ff

2.6.2 Livets og Kunnskapens tre

I *1. Mos* 3:24 står det at kjeruber med sverd passet på Livets tre. Både *1. Mos* og *JHB* reflekterer et negativt forhold til Livets tre. Kunnskapens tre, derimot, får en ny og positiv rolle i *JHB*. I motsetning til andre tekster av denne typen, som *Om verdens opprinnelse* og *Herskermaktens natur*, blir ikke trærne i *JHB* fremstilt som en komplettering av hverandre. I følge Gilhus representerer Kunnskapens tre gnosis, og er forbundet med Epinoia, Kristus, ørnen og Adam. Livets tre representerer seksualitet, død, slangen og Eva. I følge Gilhus vekker frukten av Livets tre den seksuelle lysten i mennesket.³³⁰ En annen forskjell mellom *JHB* og *1. Mos* er at slangen i *JHB* er forbundet med Livets tre, i motsetning til *1. Mos* hvor den er forbundet med Kunnskapens tre.

Polariteten mellom Livets og Kunnskapens tre representerer i følge Gilhus hele kosmos, både den verdslige og den guddommelige verden. De representerer menneskets valg: seksualitet og død eller kunnskap og liv. En del av bildet er kontrasten og metaforen mann og kvinne.³³¹ Kvinner og seksualitet representerer død. Ettersom det bare er Eva som spiser av frukten i BG, hevder Gilhus at dette forsterker Eva som representant for seksualitet og død. Koblingen mellom Livets tre og Eva understreker da den fullstendige negative holdningen til kvinner og seksualitet i BG.³³² I NHC III og NHC II, derimot, deler Adam og Eva ”skylden”, fordi begge åpenbares for seksualitet.

2.6.3 Seksualitet eller klokskap?

I følge King er versene over, samt versene om skapelsen av seksualitet, eksempler på hvor Yaldabaoths planer slår feil.³³³ Adam og/eller Eva er klokere enn ham, og følger ikke slangens instruksjoner. I BG er det bare Eva som blir instruert av slangen. Til gjengjeld kan man lese BG dit hen at Eva har en posisjon som klok, når det står ”for hun var klokere enn ham”.³³⁴ Dette står det ikke i NHC III eller NHC II. Der står det at han/Adam var klokere enn ham.³³⁵ Fordi kunnskapen i NHC III og NHC II blir knyttet til Adam, kan man regne med at klokskapen Adam viser er positiv. Dette kan tyde på at klokskapen Eva har i BG også kan leses positivt. I kontrast til Gilhus, trekker King frem nettopp disse versene om Evas

³³⁰ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 41

³³¹ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 42

³³² Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 36

³³³ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 525

³³⁴ BG 58:9-10

³³⁵ NHC III 28:24-25; NHC II 22:17-18

klokskap og ulydighet mot Yaldabaoth som et eksempel på Evas tilknytning til det guddommelige i BG, som man ikke finner i NHC II.³³⁶

Resultatet er at Eva både kan leses som en karakter forbundet med seksualitet, men også med klokskap.³³⁷ Det er likevel mulig at tolkningen av Eva som klok er feil. I følge Waldstein og Wisse henviser ikke *hun* i BG til Eva, men til Epinoia-Zoe.³³⁸ Dette er muligens en konklusjon basert på likhet til NHC II, som presiserer at Adam var klok på grunn av Epinoia som var i ham.³³⁹ At BG frem til dette har henvist til Eva og ikke Epinoia, når det står *hun*, åpner likevel for en lesning om at det er Eva som er klokere enn ham. Om det er tilfellet er resultatet en særskilt kompleks Eva i BG. Om dette er tilfellet får Eva i BG både noe av det ”onde” og noe av det ”gode” i seg. Dermed blir det problematisk å bruke versene som eksempler på en anti-feminin tendens i BG, slik som Gilhus hevder.³⁴⁰ Samtidig kan man ikke som King, bruke passasjen som et argument på en positiv oppfatning av Eva i BG, ettersom det fremdeles dreier seg om en forbindelse med seksualitet.³⁴¹ I tillegg kan det hende at en lesning om Eva som klokere enn en mann, ble oppfattet som ute av normen, på bakgrunn av forståelsen av kjønnsroller i antikken. At teksten kan ha motstridende bilder trenger likevel ikke være et problem. Det betyr bare at det både finnes positive og negative lesninger av Eva i *JHB*, og at en totaltolkning av tekstvitnene ikke nødvendigvis er den eneste, eller beste, måten å lese de kvinnelige karakterene i *JHB* på.

Denne passasjen foregår ved Livets tre, og forbindes med seksualitet. Hendelsen da Epinoia lærte mennesket om kunnskap, skjedde ved Kunnskapens tre. Trærne i *JHB* er dermed tilknyttet seksualitet eller kunnskap. Som vi har sett er det en forskjell om den seksuelle lysten blir åpenbart til Eva, eller om den åpenbares til både Adam og Eva. I alle tilfeller får Eva i denne passasjen en klar relasjon til det seksuelle. I BG kan det derimot leses dit hen at Eva også får en posisjon som klok.

³³⁶ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 535

³³⁷ Det er flere grunner til hvorfor et motstridende bilde som dette kan ha kommet til. Dette vil jeg komme tilbake til senere.

³³⁸ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 128

³³⁹ NHC II 22:15-17

³⁴⁰ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 36

³⁴¹ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 535

Denne passasjen står rett etter at Epinoia/Kristus har lært Adam (og Eva) om kunnskapen ved Kunnskapens tre. Ettersom passasjen kommer direkte etter at mennesket får en åpenbaring fra Epinoia, kan det virke som at denne passasjen er en reaksjon mot Epinoias åpenbaring.

BG 61:10-15: Yaldabaoth skaper hierarki mellom Adam og Eva

Men han la til angående kvinnen at mannen er herre over henne (for) han kjenner ikke mysteriet som har kommet i stand ved den hellige bestemmelsen i det høye.

[illegible]

Han la til angående kvinnen: ”Din mann skal være herre over [deg]”, [for] han kjenner ikke mysteriet som har kommet i stand ved den hellige bestemmelsen i det høye.

αφεν̄ τςζιμε εσσωτε μ̄μος̄ μπεςζοογτ̄` νεφο̄ ν̄χοεις̄ ερος̄ πε̄ ενψσοογν̄ αν̄
μ̄π̄μγστηριον̄ ενταζωπε̄ εβολ̄ ζ̄μ̄ πωοχνε̄ ετογααβ̄

Han fant kvinnen idet hun gjorde seg i stand for sin mann. Han var herre over henne, for han kjente ikke mysteriet som har kommet i stand ved den hellige bestemmelsen.

58

2.7.2 Patriarkalsk kritikk og ironi

BG og NHC III refererer til *1. Mos* 3:16b: ”Du skal begjære din mann og han skal herske over deg”, men i motsetning til *1. Mos* fordømmer BG og NHC III hierarkiet mellom menn og kvinner som del av Yaldabaoths uvitenhet. I følge King er disse versene i BG og NHC III den tydeligste kritikken av det patriarkalske samfunnet i det vi har av bevart antikk litteratur. Hun hevder at versene kritiserer en patriarkalsk struktur, ikke bare på et sosialt plan, men også på et soteriologisk, hvor opprettholdelsen og gjenskapelsen av den patriarkalske familiestrukturen ikke kan være et mål for frelsen.³⁴² Dette leses i lys av det King kaller tekstens narrative logikk, som hun hevder er ironien. Normene om kjønn og status brukes, men ironisk og kritisk.³⁴³ Yaldabaoth ydmykes av kvinnelige (og underlegne) karakterer som Eva og Epinoia når planene hans slår feil.³⁴⁴ King hevder dermed, i kontrast til Gilhus’ adskillelse av Eva og frelse i BG, at frelse i *JHB* ikke baseres på kjønn. ”Gnostiske” tekster bygger på en patriarkalsk struktur hvor det mannlige gir frelse og det feminine bringer feil. King hevder dermed at *JHB* ikke refererer til de spirituelle spørsmålene når den bruker kjønnede bilder, men til sosiale relasjoner.³⁴⁵ I følge King er ironien derfor en kritikk av det maskuline herredømmet.³⁴⁶

I følge King er skapelsen av verden i seg selv en parodi på skapelsen i *1. Mos*. Skapelsen er en parodi på det guddommelige, og den menneskelige eksistens om lidelse og død.³⁴⁷ Jeg støtter Kings argument om at Yaldabaoth kan virke som en ironisk figur. Man kan lese *JHB* slik at kvinnelige karakterer som Eva og Epinoia synes å ydmyke ham, når de virker smartere enn Yaldabaoth. Yaldabaoths hindringer for mennesket slår tilbake og brukes imot ham. Likevel er ironi som en helhetstolkning ikke den eneste måten å lese *JHB* på, men en av flere tolkningsmuligheter. En ikke-ironisk lesning av *JHB* innebærer å forstå deler av hva King hevder er ironisk, som seriøst. Det innebærer at *JHB* ikke nødvendigvis er en kritikk av det patriarkalske. Det innebærer også at de negative forholdene som beskrives i *JHB* kan leses som ”reelle” fremstillinger av det kvinnelige, om enn ikke historiske fremstillinger. Om man leser *JHB* ironisk kan det også hende man mindregjør *JHB* som en tekst om verdens skapelse. Til sammen synes dette å gjøre Kings argument om BG og NHC III som en kritikk av det patriarkalske, svakere.

³⁴² King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 532-533

³⁴³ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 533

³⁴⁴ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 532

³⁴⁵ King, ”Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*”, 175

³⁴⁶ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 533

³⁴⁷ King, *The Secret Revelation of John*, 89

2.7.3 Norm eller unntak?

NHC II skiller seg fra BG og NHC III ved å inkludere setningen om at Eva gjorde seg i stand for sin mann. Det kan virke som om setningen har seksuelle undertoner, men det er ingen klare tegn på dette. Om setningen har seksuelle undertoner, kan man lese det slik at Eva i NHC II fremstilles som en fristerinne. Om dette er tilfellet kan det hende at NHC II forbinder Eva direkte til seksualitet og uvitenhet. En slik lesning kan i større grad ha referanser til *Høysangen* enn *1. Mos.* I *1. Mos.* assosieres kvinnen til både synd og seksualitet. Allusjonene man kan få om man leser passasjen i lys av *Høys.*, er i større grad kjærlighet og erotikk, enn seksualitet, fødsel eller hierarki som en straff for en ugjerning. Hieronymus (347-420) for eksempel, brukte blant annet passasjer fra *Høys.* for å beskjemme andre på grunn av tekstens erotiske referanser.³⁴⁸

Selv om BG og NHC III kan leses som en kritikk av hierarkiet, er det ikke det samme som at NHC II er positiv til hierarki. NHC II verken fordømmer eller oppfordrer til hierarki. Her fortelles det at *han*, enten Yaldabaoth eller Adam, er herre over kvinnen. Ettersom NHC III og BG fremstiller hierarkiet som en motsetning til den opprinnelige planen, kan det virke rart at NHC II ikke tar stilling til dette. I følge King er dette et eksempel på hvordan NHC II eliminerer forholdet til Eva og det guddommelige.³⁴⁹ Om man derimot leser NHC II i lys av det naturlig hierarkiet i antikken, kan man si at NHC II representerer den normative oppfatningen av forholdet mellom menn og kvinner. I følge Brown ble kvinnen oppfattet som en ufullstendig mann.³⁵⁰ Da kan det ha virket rart om kvinnen skulle ha en annen posisjon. At NHC II ikke tar stilling til spørsmålet, trenger dermed ikke å bety at NHC II hadde et mer negativt syn på kvinnen enn BG og NHC III, men at NHC II representerer den mest normative oppfatningen i antikken. Likevel er det klart at BG og NHC III klart skiller seg ut med en bemerkelsesverdig positiv fremstilling av kvinnen, når det hevdes at et slikt hierarki er imot Guds plan.

Som vi har sett er det to hovedutgaver av denne passasjen. De korte tekstvitnene forteller at hierarkiet mellom mann og kvinne ble skapt av Yaldabaoths uvitenhet. NHC II nevner ikke dette. Dette har ført til en fremhevelse av BG og NHC III som kvinnepositive tekstvitner. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Som jeg har vist er likevel ikke NHC II et uttalt

³⁴⁸ Brown, *The Body and Society*, xxxii-xxxiii

³⁴⁹ King, "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John", 535

³⁵⁰ Brown, *The Body and Society*, 10-11

kvinnenegativt tekstvitne, selv om dette tekstvitnet ikke inkluderer opphavet til hierarkiet mellom menn og kvinner.

2.8 Seksualitet

Passasjen finner sted etter at Yaldabaoth har fått Eloim, den rettferdige, og Yave, den urettferdige med Eva.³⁵¹ Teksten forteller kort om hvem disse er, og hvor de hører hjemme. Deretter fortelles det at Eloim og Yave i senere tid har blitt kjent som Kain og Abel.

2.8.1 Oversettelse av BG 63:5-8; NHC III 31:23-32:2; NHC II 24:28-30

BG 63:5-8: Seksualitet plantes i Adam:

αϣχϝ ρ̅ν α̅δ̅α̅μ̅ ν̅ο̅γ̅ε̅μ̅ι̅α̅ ν̅σ̅π̅ο̅ρ̅α̅ ρ̅ω̅ς̅τ̅ε̅ <ο̅γ̅>ε̅β̅ο̅λ̅ ρ̅ν †ο̅γ̅ς̅ι̅α̅ τ̅ε̅ τ̅α̅ϊ̅ ε̅τ̅χ̅π̅ο̅ ν̅ο̅γ̅ε̅ι̅ν̅ε̅

Han plantet i Adam en seksuell lyst, slik at (lysten) er fra denne substansen som avlet en liknelse.

NHC III 31:23-32:2: Seksualitet plantes i Adam:

α̅γ̅ω̅ [α̅ϣ̅χ̅ϝ̅] ε̅ρ̅α̅ϊ̅ ε̅α̅δ̅α̅μ̅ ν̅ο̅γ̅ς̅π̅ο̅ρ̅α̅ ν̅ε̅μ̅ι̅α̅ ρ̅ω̅ς̅τ̅ε̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ρ̅ι̅τ̅ο̅ο̅τ̅ς̅ ν̅†ο̅γ̅ς̅ι̅α̅ ν̅ς̅ε̅χ̅π̅ο̅
ν̅π̅ε̅γ̅ε̅ι̅ν̅ε̅

Og [han plantet] i Adam en seksuell lyst, slik at deres liknelse ble avlet gjennom denne substansen.

NHC II 24:28-30: Seksualitet plantes i Eva:

α̅γ̅ω̅ α̅ϣ̅χ̅ϝ̅ ν̅ο̅γ̅ς̅π̅ο̅ρ̅α̅ ν̅ε̅μ̅ι̅α̅ ρ̅ρ̅α̅ϊ̅ ρ̅ν̅ τ̅α̅α̅δ̅α̅μ̅ α̅ϣ̅τ̅ο̅γ̅ν̅ο̅γ̅ς̅ Δ̅ε̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ρ̅ι̅τ̅ν̅ τ̅ς̅γ̅ν̅ο̅γ̅ς̅ι̅α̅
ν̅π̅χ̅π̅ο̅ ν̅π̅ε̅ι̅ν̅ε̅ ν̅ν̅ς̅ω̅μ̅α̅

Og han plantet en seksuell lyst i henne som tilhører Adam, og ved samleie avlet han kroppenes liknelse.

Denne passasjen forteller om hvordan seksualiteten ble til. Han-personen er Yaldabaoth. I BG og NHC III blir seksualiteten plantet i Adam, mens den i NHC III plantes i Eva. I alle tekstvitnene fører plantingen av seksualiteten til liknelsen. Dette er Seth. Etter passasjen

³⁵¹ Dette er forskjellig i tekstvitnene. I NHC III og BG er Eloim den rettferdige og Yave den urettferdige. I NHC II er det motsatt.

repeteres Seths skapelse. Da fortelles det at Adam kjente igjen sin egen liknelse,³⁵² og avlet Seth. Ved det tilfellet nevnes ikke Eva

2.8.1 God og dårlig seksualitet

I følge Gilhus er seksualitet i *JHB* det motsatte av gnosis, og er en kontrast til den guddommelige androgynien.³⁵³ Gilhus skiller mellom den guddommelige/kognitive og den menneskelige seksualiteten. I følge Gilhus er det en likevel en spesifikk endring i *JHB* fra andre liknende tekster, ettersom hun hevder at domenet for slektskap og seksualitet i *JHB* er plassert i konteksten til kognitivitet og frelse.³⁵⁴ På denne måten er den guddommelige, kognitive seksualiteten forbundet med noe godt, mens den menneskelige fysiske seksualiteten er forbundet med noe ondt. Det er med andre ord en klar verdiforskjell i forhold til seksualitet i *JHB*. Til tross for dette er ikke alle de seksuelle hendelsene i den guddommelige verden gode, som for eksempel skapelsen av Yaldabaoth. Alle de seksuelle hendelsene i den verdslige verden er heller ikke bare onde, som tilblivelsen av Seth.³⁵⁵

Både Gilhus og King hevder at seksualitet først og fremst knyttes til det feminine.³⁵⁶ King hevder derimot de korte versjonene først og fremst forbinder Adams seksualitet med reproduksjon, ettersom seksualiteten i disse tekstvitnene blir plantet i Adam. På bakgrunn av dette er fremstillingen av seksualitet i BG og NHC III "ren". NHC II, hvor seksualiteten plantes i Eva, fremstiller en "uren" seksualitet, ettersom Evas seksualitet er først og fremst er forbundet med lyst.³⁵⁷ Til tross for dette bruker alle tekstvitnene det samme ordet for "seksuell lyst" som plantes i Adam eller Eva, $\bar{\nu}\bar{o}\gamma\sigma\pi\omicron\rho\alpha \bar{\nu}\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\alpha$.³⁵⁸ $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ betyr lyst, begjær eller å ha seksuell interesse i noen.³⁵⁹ I følge Lampe har blant annet Athanasius og Klement av Alexandria også brukt $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ i betydningen seksuell lyst uten synd.³⁶⁰ $\Sigma\pi\omicron\rho\alpha$ betyr frø og henviser primært til det å så, eller til prokreasjon.³⁶¹ $\bar{\nu}\bar{o}\gamma\sigma\pi\omicron\rho\alpha \bar{\nu}\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ refererer dermed til det seksuelle, men er sannsynlig først og fremst knyttet til

³⁵² I NHC III står det at Adam kjente sin egen $\tau\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha$ (lovløshet), og avlet Seth.

³⁵³ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 37

³⁵⁴ Gilhus, "Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the *Apocryphon of John*", 509

³⁵⁵ Gilhus, "Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the *Apocryphon of John*", 500

³⁵⁶ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 37

³⁵⁷ King, *The Secret Revelation of John*, 256

³⁵⁸ BG 63:6; NHC III 31:24; NHC II 24:28

³⁵⁹ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 524

³⁶⁰ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 524-525

³⁶¹ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1259

prokreasjonslyst, ettersom *σποα* henviser til prokreasjon. I motsetning til BG og NHC III, presiserer NHC II at Seth skapes ved samleie,³⁶² men ettersom *ἐπιθυμία* er en seksuell referanse, og brukes likt i tekstvitnene, kan tekstvitnene leses likt i henhold til seksualitet. Jeg vil derfor sette spørsmålstegn ved Kings skille mellom Evas ”urene” og Adams ”rene” seksualitet i *JHB*. At tekstvitnene skiller mellom hvor seksualiteten blir plantet er vesentlig. Man kan argumentere for at seksualiteten som blir plantet i Adam er mer atypisk enn typisk for antikk litteratur, men det kan synes noe tendensiøst å skille mellom ”ren” og ”uren” seksualitet i denne passasjen.

2.8.2 Forsøk og straff

Det er en viss ironi i skapelsen av seksualitet. Skapelsen av seksualitet arbeider nemlig imot Yaldabaoth, når Adam og Eva skaper Seth.³⁶³ Det kan virke som om *JHB* frem til dette punktet har vært en fortelling om forsøk og straff. Yaldabaoth skapte mennesket, og feilet da han mistet kraften han stjal fra Sophia, og Adam blir klokere enn ham. Deretter forsøker han å få tilbake kraften og å holde mennesket i den materielle verden. Når han ikke får til dette fordi mennesket får hjelp, staffer han mennesket ytterligere ved å finne nye måter å holde på mennesket. Det starter når Yaldabaoth mister kraften fra Sophia. Adam blir klokere enn de som skapte ham,³⁶⁴ så Yaldabaoth gir Adam en fysisk kropp³⁶⁵ og setter ham i Paradis så han skal bli lokket av verdslige ting.³⁶⁶ Så prøver slangen å friste Adam og Eva med seksuell lyst, men de adlyder ham ikke.³⁶⁷ Yaldabaoth kaster så et slør over Adam og skaper kvinnen som et forsøk på å få Epinoia og makten ut av Adam,³⁶⁸ men Epinoia tar av sløret, og Adam gjenkjenner liknelsen i Eva.³⁶⁹ Deretter lærer Epinoia Adam³⁷⁰ og Eva om kunnskapen.³⁷¹ Yaldabaoth merker dette, skaper hierarkiet mellom mannen og kvinnen³⁷² og voldtar Eva.³⁷³ Rett etter dette introduserer han seksualitet.³⁷⁴

³⁶² NHC II 24:29-30

³⁶³ BG 63:7-8; NHC III 32:1-2; NHC II 24:29-30

³⁶⁴ BG 52:8-11; NHC III 24:17-20; NHC II 20:3-5

³⁶⁵ BG 55:10-13; NHC III 26:20-23; NHC II 21:9-12

³⁶⁶ BG 55:19-56:2; NHC III 27:5-7; NHC II 21:17-20

³⁶⁷ BG 58: 4-10; NHC III 28:20-25; NHC II 22:12-18

³⁶⁸ BG 59:6-19; NHC III 29:12-24; NHC II 22:28-23:4

³⁶⁹ BG 60:3-4; NHC III 30:3-4; NHC II 23:9

³⁷⁰ BG 61:1-7; NHC III 30:17-21

³⁷¹ NHC II 23:25-33

³⁷² BG 61:8-15; NHC III 30:23-31:1; NHC II 23:35-24:3

³⁷³ BG 62:8; NHC III 31:10; NHC II 24:15-16

³⁷⁴ BG 62:14; NHC III 32:7-8; NHC II 24:36-25:1

På grunn av forholdet mellom forsøk og straff kan det virke som fortellingen er en kosmisk kamp mellom det guddommelige og det verdslige, hvor Yaldabaoth tar frem flere og flere "triks" for å holde på mennesket og få tilbake kraften fra Sophia, som Paradis, forgjengelige ting, seksuell lyst og kvinnen. I tillegg til dette kan det også virke som at Yaldabaoth staffer mennesket når det klarer å overkomme Yaldabaoths forsøk på å holde dem i det materielle, som hierarkiet og voldtekten av Eva. Det kan derfor virke som om Eva/kvinnen, og "kvinnelige egenskaper" som seksualitet, fødsel, lidenskap, død og det som generelt forbandt mennesket til den fysiske og materielle verden, blir brukt som "våpen" av Yaldabaoth for å hindre at livspusten fra Sophia forsvinner, og at Adam forstår forbindelsen mellom mennesket og det guddommelige.

Som vi har sett er plantingen av seksualitet og seksualitetens betydning i denne passasjen blitt forstått på ulike måter. Som jeg har vist er det derimot lite belegg for å tolke seksualiteten i Adam og Eva fundamentalt forskjellig, ettersom det er samme ord som brukes. Som jeg også har vist kan det se ut til at denne passasjen inngår i en forsøk-og-straff-prosess i *JHB*, og at seksualitet brukes som en straff fra Yaldabaoth. Hva dette vil si for de kvinnelige karakterene, vil jeg vise i oppgavens tredje del.

3 Tolkning av *Johannes' hemmelige bok*

Om de kvinnelige karakterene kan leses som noe mer enn hva det umiddelbart ser ut til, hva gjør dette med de kvinnelige karakterene? Kan det hende at kvinnefigurene eller de kvinnelige "egenskapene" ble forstått metaforisk? Hva er de kvinnelige karakterenes funksjon i *JHB*? Dette vil denne tredje delen handle om. Jeg vil først presentere de tekstlige forskjellene i tekstvitnene. Deretter vil jeg presentere lesningen av de kvinnelige karakterene som litterære virkemidler. Som tidligere nevnt vil dette forholde seg til metaforer og representasjon, samt bruken av kontraster. Etter dette vil jeg se på hvordan man kan forholde seg til ulike lesninger av en karakter. Før konklusjonen har jeg valgt å ta trekke inn selve kodeksene, og vende tilbake til en diskusjon om sosial kontekst. Tekstenes sosiale miljø er ikke en stor del av denne oppgaven. Jeg finner det likevel viktig å belyse dette, for å gi *JHB* en viss ramme.

3.1 Forskjeller mellom tekstvitnene

I denne oppgaven har jeg fokusert på tre av tekstvitnene til *JHB*. Som jeg har vist er det flere forskjeller mellom fremstillingen av de kvinnelige karakterene i tekstvitnene. Jeg vil først presentere noen generelle forskjeller. I passasjene som er belyst i denne oppgaven har BG og NHC II oppvist flest og størst forskjeller, mens NHC III har hatt en "mellomposisjon" og liknet begge tekstvitnene på forskjellige steder. Dette kan tyde på at BG og NHC II stammer fra veldig ulike resensjoner av *JHB*. Dette kan skyldes datering, lokalitet, kontekst med mer. NHC III og BG har tilsvarende lengde, men innholdet tyder på at tekstvitnene har en mer kompleks transmisjonshistorie. Den mest påfallende forskjellen mellom tekstvitnene er lengden. NHC II er betydelig lengre enn BG og NHC III. NHC II har både lengre passasjer som man ikke finner i BG eller NHC III. Eksempler på dette er Pronoia-monologen³⁷⁵ og passasjen om hvilke skaperguder som skapte hvilke deler av Adam.³⁷⁶ Sistnevnte passasje ender med en forklaring om at ikke alt er skrevet ned i denne teksten, og at man kan finne mer i *Zoroasters bok*.³⁷⁷ I tillegg er NHC II ofte mer utbroderende i språket og begrepene. Her er det flere små forskjeller, med potensielt store utslag. Et eksempel på dette er skapelsen av Eva. I BG og NHC III blir hun kalt "Moderen av alt levende".³⁷⁸ I NHC II utbroderes dette

³⁷⁵ NHC II 30:11-31:31

³⁷⁶ NHC II 15:29-19:10

³⁷⁷ NHC II 19:6-10

³⁷⁸ BG 60:16; NHC III 30:14

ved å kalle henne $\zeta\omega\eta$.³⁷⁹ I tillegg forteller NHC II at Eva ble skapt i Epinoias liknelse, som man ikke finner i de korte tekstvitnene.³⁸⁰ Et annet eksempel er når Adam (og Eva) blir av lært om kunnskapen. Tekstvitnene fra BG og NHC III forteller at det var Epinoia som lærte mennesket om kunnskapen.³⁸¹ NHC II inkluderer Kristus som åpenbarer, men utdyper også Epinoias rolle.³⁸²

Noen steder er forskjellene mellom tekstvitnene små, som pronomenendringer. Noen av disse er på bokstavnivå, som versene om skapelsen av Adam.³⁸³ Forskjellen der er ordene $\pi\epsilon\alpha$,³⁸⁴ $\overline{\pi\alpha}$ ³⁸⁵ og $\overline{\mu\alpha}$,³⁸⁶ *liknelsen*, *vår liknelse* eller *hans liknelse*. Forskjellen mellom BG og NHC III, *liknelsen* og *hans liknelse*, er mer eller mindre ubetydelig. På den andre siden er forskjellen mellom de korte tekstvitnene og NHC II sannsynligvis mer betydningsfull, da det står *vår liknelse*. Her kan det, som jeg viste i kapittelet om *Skapelsen av Adam*, leses dit hen at mennesket både ble skapt av det guddommelige og av skapergudene. Andre forskjeller som har ført til store betydningsforskjeller er skapelsen av seksualitet.³⁸⁷ I tekstvitnene står det $\alpha\chi\chi\omicron \zeta\eta \alpha\alpha\alpha\mu$ ³⁸⁸, $\alpha\chi\chi\omicron \epsilon\zeta\pi\alpha\iota \epsilon\alpha\alpha\alpha\mu$ ³⁸⁹ og $\alpha\chi\chi\omicron [\dots] \zeta\pi\alpha\iota \zeta\eta \tau\alpha\alpha\alpha\alpha\mu$,³⁹⁰ *han plantet i Adam* (BG og NHC III) og *han plantet [...] i henne som tilhører Adam*. Som man kan se er forskjellen mellom ”Adam” og ”hun som tilhører Adam” bare pronomenet $\tau\alpha$. Forskjellen er så liten at man kan tro at det skjedde ved et uhell, eller at skriveren har endret passasjen fordi den trodde det andre var en feil. Et siste eksempel på forskjeller, er steder hvor det er tydelig at BG og NHC III har en annen transmisjonshistorie enn NHC II. Et eksempel på dette er bruken av $\pi\rho\omicron\gamma\eta\iota\kappa\omicron\eta$ om Sophia i BG og NHC III,³⁹¹ som ikke finner sted i NHC II. Mangelen på $\pi\rho\omicron\gamma\eta\iota\kappa\omicron\eta$ gjør at NHC II muligens ikke har, eller spiller på samme referanseramme for Sophia, som BG og NHC III.

³⁷⁹ NHC II 23:23-24

³⁸⁰ NHC II 23:24-25

³⁸¹ BG 60:17-61:21; NHC III 30:14-21

³⁸² NHC II 23:24-35

³⁸³ BG 48:10-14; NHC III 22:3-6; NHC II 15:1-3

³⁸⁴ NHC III 22:6

³⁸⁵ NHC II 15:3

³⁸⁶ BG 48:13

³⁸⁷ BG 63:5-8; NHC III 31:23-32:2; NHC II 24:28-30

³⁸⁸ BG 63:5

³⁸⁹ NHC III 31:24

³⁹⁰ NHC II 24:28-29

³⁹¹ BG 37:11; NHC III 15:3

Hvorfor ble *JHB* endret? Tekster som *JHB* er ”levende litteratur”.³⁹² De endres over tid og etter kontekst. I følge Paul Bradshaw vil enkelte tekster, som liturgiske tekster, være særlig utsatt for redigering og korrigerings. Dette ble gjort for å gi en autorativ status til tekstens tilhørere.³⁹³ Tekstvitnene til *JHB* har blitt endret av et fortolkningsfellesskap eller av skrivere etter hvert som teksten ble spredt. Vi vet ikke hvor mange ganger *JHB* har blitt alterert, eller hvilke ledd i prosessen endringene vi ser i disse tekstvitnene ble til. Det kan være flere grunner til at *JHB* ble endret. Noen av endringene kan ha kommet til i oversettelsen fra gresk til koptisk.³⁹⁴ I følge Waldstein og Wisse er det tydelig i enkelte deler at skriverne ikke har forstått gresken, og at skriverne har produsert en feil oversettelse.³⁹⁵ Noen av endringene kan reflektere historiske, kulturelle eller teologiske endringer i tekstvitnenes sosiale kontekst.³⁹⁶ Det kan også hende at leserne eller skriverne tenkte de korrigerte eller forbedret teksten. Resultatet er fire tekstvitner med kvantitative forskjeller som lengden, og kvalitative forskjeller, som innholdet, ordvalget og frasingene.³⁹⁷

I følge Fish vil mening i et fortolkningsfellesskap endres over tid.³⁹⁸ Dermed kan det hende at et tekstvitne har blitt overlevert til et fortolkningsfellesskap i én versjon, men at den ble levert videre i en annen versjon, som var bedre tilpasset de samme leserne på et senere tidspunkt. På denne måten kan enkelte lesere ha identifisert seg med flere tekstvitner. Om dette kan ha vært tilfellet for så forskjellige tekstvitner som BG og NHC II, er vanskelig å si. Det er derimot ikke vanskelig å se for seg at enkelte lesere skal ha kjent til *JHB* fra NHC II og NHC IV. Det støttes av både lengden og innhold.³⁹⁹ Av økonomiske grunner er det ikke sannsynlig at én privatperson var i besittelse av flere tekstvitner. Det ville derimot vært mulig for et bibliotek, som Nag Hammadi-kodeksene kan ha utgjort deler av.

3.2 Kvinner som litterære virkemidler i *Johannes' hemmelige bok*

Endringene over er språklige, og som sagt vil lesningen av de kvinnelige karakterene som litterære virkemidler i stor grad forholde seg til bruken av språk. I følge Elisabeth A. Clark

³⁹² Lundhaug, *Images of Rebirth*, 13

³⁹³ Lundhaug, *Images of Rebirth*, 12

³⁹⁴ Lundhaug, *Images of Rebirth*, 13

³⁹⁵ Waldsten, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 7

³⁹⁶ Lundhaug, *Images of Rebirth*, 13

³⁹⁷ Lundhaug, *Images of Rebirth*, 13

³⁹⁸ Fish, *Is there a Text in this Class?*, 349

³⁹⁹ Waldsten, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 5

bestemmer språket vi bruker hvordan vi forholder oss til kjønn og hva vi tenker om det.⁴⁰⁰ Språk og metaforer er med på å konstruere menneskets seksuelle identitet.⁴⁰¹ I tillegg skaper det et bilde av hva det ville si å være kvinne og mann i et tekstvitnes sosiale kontekst. Språk og språklige virkemidler er viktige i en tolkning av kvinner i *JHB*. Min tolkning legger stor vekt på både enkeltord og språklige reseranser. Clark har påpekt at beretninger om kvinner i vitaer kunne være ”falske”, og at de sto for noe annet enn kvinnen selv. Dette skjedde ettersom kvinner kunne entre ”rom” som menn ikke kunne gå inn i. Kvinner kunne dermed fungere som virkemidler for den mannlige forfatterens egne meninger.⁴⁰² I følge Clark betyr dette at kvinner og kjønn i slike tekster var mer eller mindre konstruerte.⁴⁰³ Kvinner i vitaer var først og fremst litterære virkemidler som fylte en funksjon i vitaene.⁴⁰⁴ Clark presenterer et fruktbart perspektiv, og som jeg vil vise er *JHB* et eksempel på hvordan karakterer kan fungere som litterære virkemidler. Jeg vil vise hvordan de kvinnelige karakterene i *JHB* fyller bestemte funksjoner, og hvordan dette brukes for å formidle kosmologi og soteriologi.

I følge Mieke Bal er det knyttet bestemte forventninger til enkelte roller i en fortelling. Dette gjelder historiske personer, som for eksempel Napoleon, men også personer fra legender, som for eksempel kong Arthur.⁴⁰⁵ Bal hevder at en leser forventer en stereotypisk oppførsel fra slike karakterer, og at leserne derfor vil reagere om disse gjorde noe som ikke fulgte ”oppskriften” på karakteren.⁴⁰⁶ Fordi de er satt i funksjonen de har i fortellingen, vil det være vanskelig å endre slike karakterer. Kong Arthur kan ikke være slem, fordi det ødelegger noe av poenget med kong Arthur. Slike karakterer blir derfor sjeldent endret.⁴⁰⁷ De er flate karakterer uten evne til å overraske leseren, fordi leseren visste hva karakteren ville forta seg, allerede før det hendte.⁴⁰⁸ Slike karakterer fyller en bestemt funksjon, med et bestemt mål.

⁴⁰⁰ Elisabeth A. Clark, ”Women, Gender, and the Study of Christian History” i *Church History*, 70:3, 395-426, (Sept., 2001), 424

⁴⁰¹ Clark, ”Women, Gender, and the Study of Christian History”, 423

⁴⁰² Clark, ”The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the ”Linguistic Turn”, 25-26

⁴⁰³ Clark, ”The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the ”Linguistic Turn”, 31

⁴⁰⁴ Et eksempel på dette er Gregor av Nyssas fortellinger om Macrina, og måten Gregor brukte Macrina til ”å tenke med”. Kvinner kunne med det brukes som eksempler hvor menn ikke kunne det, med at de kunne entre visse rom som menn ikke burde være i. Gregor kunne bruke Macrinas ”kvinnelige egenskaper”, som seksualitet, som et eksempel på sin argumentasjon mot motstandere, ved å bruke Macrina som et eksempel på Gregors egen lære om for eksempel seksuell avholdenhet. Han brukte det at hun var en kvinne til å skamme kristne menn, ved å hevde at til og med en kvinne kunne bli visere enn de menn som Gregor opponerte mot. Se Clark, ”The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the ”Linguistic Turn”, 27-29

⁴⁰⁵ Mieke Bal, *Narratology – Introduction to the Theory of Narrative*, (Toronto: University of Toronto Press, 1985, 3. utgave, 2009), 121

⁴⁰⁶ Bal, *Narratology*, 121

⁴⁰⁷ Bal, *Narratology*, 122

⁴⁰⁸ Bal, *Narratology*, 115

Det samme gjelder for karakterenes utseende. Gammel gir andre forventninger enn ung. Stygg gir andre konnotasjoner enn pen. Menn gir andre forventninger enn kvinner.⁴⁰⁹ Dette vil også være tilfellet for karakterene i *JHB*. Flere av karakterene var trolig kjente karakterer eller karaktertyper. På bakgrunn av Bals teori om stereotyper kan det hende at leserne forventet visse handlinger fra enkelte karakterer. På bakgrunn av hvordan Yaldabaoth ble skapt, det vil si av en kvinne uten mannlig medvirkning, er det sannsynlig at det var visse forventninger om hva Yaldabaoth ville gjøre og representere. Som jeg vil vise er karakterene likevel langt fra flate. Flere av karakterene er svært sammensatte, og fremstilles annerledes enn det man kunne forventet seg. Spørsmålet er hvordan de kvinnelige karakterene i *JHB* ble oppfattet, og hva resultatet av dette var for karakterene.

Samtidig som språk er avgjørende for en tolkning av *JHB*, er det også noe som vanskeliggjør. Som på alle språk kan et ord på koptisk kan ha flere og tidvis motsatte betydninger, som ikke alltid er like tydelig i en oversettelse. Et eksempel er *πρῶνικον*, som kan henvise til betyr seksuell lyst.⁴¹⁰ *πρῶνικον* kan henvise til en person som ikke kan kontrolleres, i tillegg til det udisiplinerte, mystiske,⁴¹¹ utemmede, provoserende, seksuelle og dristige.⁴¹² Et ord som *πρῶνικον* kan skifte konnotasjon og brukes som et litterært virkemiddel, alt etter tekstenes kontekst og helhet.⁴¹³ Det kan dermed finnes flere lesninger av *πρῶνικον*, som ikke nødvendigvis var like. Lesninger kan også endres over tid. Selv om det er sannsynlig at *JHBs* intenderte lesere forsto betydningen, gjør ikke dagens lesere nødvendigvis det. På den andre siden er det mulig at det var ønskelig å spille på ulike konnotasjoner. I følge Eco gjorde antikke tekster ofte bruk av assosiasjoner, basert på for eksempel homonymi⁴¹⁴ og kontraster.⁴¹⁵ Dette vanskeliggjør tolkningen av kvinner som metaforer, ettersom lesere kan skape assosiasjonsrekker det ikke er mulig å kontrollere eller ha fullstendig oversikt over.⁴¹⁶ Bruken av kontraster vil jeg komme tilbake til. Et eksempel basert på homonymi er å finne i NHC III, med bruken av ordet *εὐχρηστος*, *nyttig*, som slangen ønsker at Adam skal bli.⁴¹⁷ *χρηστος* er tidligere brukt for å forklare Autogenes egenskaper, men da skrevet som *χρ̄c* eller

⁴⁰⁹ Bal, *Narratology*, 125

⁴¹⁰ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: At The Clarendon Press, 1961), 1190

⁴¹¹ Pasquier, "Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts", 50

⁴¹² Pasquier, "Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts", 51-52

⁴¹³ Wilson, "The Trials of a Translator: Some Translation Problems in the Nag Hammadi Texts", 35-36

⁴¹⁴ Ord med lik ordlyd, men forskjellig betydning, som *hjul* og *jul*.

⁴¹⁵ Umberto Eco, "Overinterpreting texts" i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 46

⁴¹⁶ Eco, "Overinterpreting texts", 47

⁴¹⁷ NHC III 28:22-23

xc.⁴¹⁸ I følge Waldstein og Wisses oversettelse av versene om Autogenes, kan χριστος både referere til Kristus (χριστος) og godhet (χρηστος). Man kan dermed lese bruken av ευχρηστος i NHC III som en kobling mellom Kristus og Adam.

3.2.1 De guddommelige kvinnelige karakterene og seksualitet

I *JHB* er fremstillingene av kvinner tidvis motstridende, både mellom tekstvitnene, men også innad i ett tekstvitne. Ettersom de ulike tekstvitnene tilsynelatende har både positive og negative fremstillinger av kvinner, kan det virke som om tekstvitnene innad er selvmotsigende. I følge Eco er ikke dette unormalt. Han hevder at flere elementer i en tekst kan være sanne, selv om de motsier hverandre. Eco hevder at hvis dette forekommer, og tekstens utgangspunkt er å være sannferdig, er det sannsynlig at det som er motsigende er brukt som metaforer. Derfor kan sannheten teksten forsøker å formidle være uforståelig.⁴¹⁹ I *JHB* er det flere motsigende bilder. Én karakter kan ha både positive og negative fremstillinger innad og mellom tekstvitnene. Det er heller ikke én type kvinnefigur i *JHB*, det er både ”gode” og ”dårlige”. Hvordan fungerer kvinnene i *JHB* som metaforer?

I følge Zoltán Kövecses er den menneskelige kroppen en av de mest brukte kildene til metaforer vi har. Kjønnslige metaforer spiller en betydelig rolle i all type litteratur,⁴²⁰ men i ”gnostisk” litteratur er kjønn og kroppsmetaforikk svært vanlig.⁴²¹ Kjønn og kropp kunne symbolisere kosmologi, psykologi, teologi og sosiale strukturer.⁴²² Det er liten tvil om at kvinner og ”kvinnelige egenskaper” som seksualitet og reproduksjon, benyttes som metaforer i *JHB*. I en artikkel fra 1983 argumenterte Gilhus for at Barbelo og æonene transcenderte det feminine. Dermed hadde de guddommelige kvinnene ingen del i den verdslige seksualiteten.⁴²³ Den androgyne fremstillingen av de guddommelige kvinnelige karakterene kan være kjønnsforvirrende.⁴²⁴ Bruken av kjønnsmetaforikk gjelder likevel for alle de kvinnelige karakterene, også de guddommelige. Når Barbelo er en del av skapelsen av Seth,⁴²⁵ er hun en del av reproduksjonen og representerer dermed én type kjønnsmetaforikk i *JHB*. Det er likevel en forskjell i fremstillingen av reproduksjon mellom de guddommelige

⁴¹⁸ BG 30:15ff; NHC III 9:24ff; NHC II 6:23ff

⁴¹⁹ Eco, ”Interpretation and History”, 30.

⁴²⁰ Zoltán Kövecses, *Metaphor - A Practical Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2002), 16

⁴²¹ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 33

⁴²² Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 115

⁴²³ Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 38

⁴²⁴ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 526

⁴²⁵ BG 30:1-3; NHC III 9:12-13; NHC II 6:10-14

og verdslige kvinnelige karakterene. Eva og reproduksjon forbindes med kroppslig seksualitet, og representerer dermed en negativt seksualmetaforikk. Barbelos skapelse av Autogenes kan på den andre siden leses i et positivt lys, selv om også hun reproducerer. Grunnen til dette er at reproduksjon i den guddommelige verden foregår for på det kognitive, og ikke seksuelle og kroppslige planet. Det kognitive aspektet understrekes da Faderen ser på Barbelo⁴²⁶/Barbelo ser på Faderen,⁴²⁷ for at Autogenes skal skapes. I tillegg er navnene på æonene tankeprosesser.⁴²⁸

Selv om reproduksjon brukes ulikt, er alle de kvinnelige karakterene en del av den generelle seksualmetaforikken i *JHB*. Det har likevel vært tema for diskusjon, men til dags dato ser det ut til å være enighet. I boken fra 2006 honorerte King både Gilhus og Virginia Burrus for deres argumenter om at fødsels- og seksualmetaforikken i *JHB* ikke bare forholder seg til den verdslige verden, men også den guddommelige.⁴²⁹ Fødsels- og seksualmetaforikken kan dermed ikke utelukkende leses som en negativ metaforikk i *JHB*. Kanskje kan man si at den guddommelige verden i hovedsak er forbundet med en maskulin kjønns- og seksualmetaforikk, i og med at den fremstilles som kognitiv og positiv. På samme måte kan skapelsene i den verdslige verden forbindes med en kvinnelig kjønns- og seksualmetaforikk ettersom den fremstilles som negativ og kroppslig. Alle de kvinnelige karakterene er dermed en del av kjønns- og seksualmetaforikken i *JHB*, samtidig som forskjellen mellom de opprettholdes. Her er det likevel unntak. Selv om Sophia skaper kognitivt, forbindes hun med en negativ reproduksjon på grunn av måten hun skaper Yaldabaoth på. Heller ikke alle de verdslige skapelsene er negative, slik som skapelsen av Seth.

3.2.2 Barbelo, Epinoia og foreningen av motsetningene

Som tidligere nevnt gjorde antikke tekster ofte bruk av assosiasjoner, blant annet basert på kontraster.⁴³⁰ Det er en utbredt bruk av motsetninger i *JHB*. Dette gjøres på to måter, og representerer forskjellene mellom de verdslige og guddommelige karakterene. De verdslige karakterene forbindes opprettholdelsen av motsetningene. Det kommer jeg tilbake til. De guddommelige kvinnelige karakterene spiller på foreningen av motsetningene: androgyni. Som androgyne karakterer representerer de guddommelige kvinnelige karakterene foreningen

⁴²⁶ NHC II 6:10-11

⁴²⁷ BG 29:18-30:1; NHC III 9:10-12

⁴²⁸ Pronoia betyr for-tanke eller omtanke, Epinoia betyr ettertanke, Sophia betyr visdom og Autogenes betyr selv-generert. I tillegg er det æoner som Vilje (πρωωφε), Nåde (χαρις) og Klokskap (τφρονσις).

⁴²⁹ King, *The Secret Revelation of John*, xi

⁴³⁰ Eco, "Overinterpreting texts", 46

av det mannlige og kvinnelige. I følge Wayne Meeks var foreningen av motsetninger, særlig kjønn, et av de mest utbredte symbolene på frelse i tidlig kristendom.⁴³¹ Dette ble også brukt i ”gnostiske” tekster.⁴³² At de guddommelige karakterene er androgyne kan dermed leses som en referanse til disse karakterenes ”frelsende egenskaper”.

Epinoia kan leses som en soteriologisk karakter. Det er flere passasjer som støtter dette. Epinoia sendes som en hjelper til Adam for å rette opp i Sophias ugjerning.⁴³³ Epinoia lærer Adam (og Eva) om kunnskapen.⁴³⁴ Adam er ulydig mot Yaldabaoth fordi Epinoia er i ham og gjør ham mer korrekt i hans tanke.⁴³⁵ Epinoia representerer en makt som Yaldabaoth ønsker å få ut av Adam.⁴³⁶ I tillegg nevnes hun i sammenheng med etterkommerne (σπέρμα) til den perfekte rase.⁴³⁷ Epinoia har dermed en helt klar kobling til kunnskap i *JHB*. At Epinoia har en soteriologiske rolle støttes også når Kristus har oppgaven som åpenbarer i NHC II, da Kristus lærte Adam og Eva om kunnskapen,⁴³⁸ som Epinoia har i BG og NHC III.⁴³⁹

Barbelo har flere roller i *JHB*. På den ene siden er hun et eksempel på en sømmelig kvinne, og en representant for hvordan kvinner burde oppføre seg. Hun kan leses som karakteren som symboliserer og utfyller stereotypen på en fullkommen kvinne. Dette kan man se på grunn av forholdet mellom Barbelo og Faderen, som da Barbelo som det perfekte æon forherliger Faderen.⁴⁴⁰ I forhold til datidens forståelse av sosialt kjønn er hun en fullkommen kjønnnet partner og mor, ved at hun kjenner sin plass i forholdet mellom mann og kvinne.⁴⁴¹ I NHC II skaper Barbelo fullstendig etter Faderens vilje, ettersom Autogenes skapes ved at Faderen ser på Barbelo.⁴⁴² I BG og NHC III kan man si at Barbelo har en mer aktiv rolle, ettersom det er Barbelo som ser på Faderen.⁴⁴³ At Barbelo kan leses som en karakter med mer initiativ i BG og NHC III, vil likevel ikke si at hun opptrer upassende eller utenfor normen av hva en kvinne kunne eller skulle gjøre. Hun handler ikke uten sin partner vilje eller medviten.

⁴³¹ Wayne Meeks, ”The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, i *History of Religion*, Vol. 13, No. 3, 165-208, 1974, 165

⁴³² Som *Filipsevangeliet* og *Eksegesen om sjelen*, som legger vekt på at den originale mannlig-kvinnelige tilstanden skal gjenopprettes. Se Lundhaug, *Images of Rebirth*, 109 og 273

⁴³³ BG 53:18-54:4 og 60:1-2; NHC III 25:17-23 og 30:2-3; NHC II 20:25-28 og 23:6-7

⁴³⁴ BG 60:19-61:7; NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁴³⁵ NHC II 22:15-18

⁴³⁶ BG 59:6-9; NHC III 29:12-15; NHC II 22:28-30

⁴³⁷ BG 71:7-12; NHC III 36:20-25; NHC II 27:34-28:4

⁴³⁸ NHC II 23:24-35

⁴³⁹ BG 60:17-61:7; NHC III 30:14-21

⁴⁴⁰ BG 27:14-16; NHC III 7:19-20; NHC II 4:36-5:4

⁴⁴¹ Smith, ”Sex Education in Gnostic Schools”, 354-355

⁴⁴² NHC II 6:10

⁴⁴³ BG 29:18-30:1; NHC III 9:10-12

Tilblivelsen av Autogenes kan leses som et bilde på skapelse og verdens begynnelse. Som medskaper av den guddommelige verden, fyller dermed Barbelo også en rolle i den kosmologiske metaforikken i *JHB*.

På den andre siden har Barbelo en mer kompleks fremstilling som går ut over den stereotypiske kvinnerollen. For det første gis Barbelo en skapermulighet når det gjentatte ganger fortelles at æonene ble til fordi Barbelo ba Faderen om å skape dem.⁴⁴⁴ For det andre er Barbelo, i tillegg til å være androgyn, en sterkt mannliggjort kvinnelig karakter. I *JHB* blir hun kalt den først Mann, den trefoldige mannen og Moder-Faderen.⁴⁴⁵ Som mannliggjort kvinne er Barbelo dermed høyere på den spirituelle rangstigen.⁴⁴⁶ Som foreningen av det mannlige og kvinnelige⁴⁴⁷ kan Barbelo, som Epinoia, også representere et frelsesaspekt. At Barbelo i så stor grad forbindes med det mannlige støtter dette. Barbelo kunne på mange måter vært en mannlig karakter. Det er likevel nødvendig at Barbelo er en kvinne. Som kvinne kunne hun entre "rom" som Faderen ikke kunne gå inn i. Dette gjør hun som mor, ved å være den kvinnelige delen i foreningen av det mannlige og det kvinnelige, som førte til Autogenes. Hun gjør det også som Faderens kvinnelige partner, i en parorientert guddommelig verden. Spørsmålet er om Barbelo representerer frelse, den perfekte kvinnen, kosmologi eller det første og perfekte mennesket. Det er mulig at det var ulike lesninger av Barbelo i ulike lesegrupper. Samtidig er det mulig at Barbelo representerte alle lesningene. Hun kan både være den perfekte kvinnen, samtidig som hun er Moder-Faderen og en representant for både soteriologi og kosmologi. Å åpne for flere lesninger av Barbelo, kan åpne for en mer fullstendig lesning av henne.

Spørsmålet er om Barbelo og Epinoia egentlig er kvinnelige karakterer. I kraft av å være androgyne, mannliggjøres de guddommelige kvinnelige karakterene. Disse representerer i så måte ikke det "rene" feminine, men symboliserer en forening mellom det mannlige og kvinnelige. Dette kommer tydeligst frem i måten Barbelo omtales som Moder-Faderen,⁴⁴⁸ og hvordan Epinoia har en frelses- og åpenbaringsrolle som Kristus har i NHC II.⁴⁴⁹ Med unntak av Sophia blir de guddommelige kvinnefigurene fremstilt som svært gode kvinner. Spørsmålet er om man fremdeles kan kalle Barbelo og Epinoia for kvinnelige, når de

⁴⁴⁴ For eksempel BG 29:6; NHC III 9:1; NHC II 5:32

⁴⁴⁵ BG 27:19-21; NHC III 7:23-8:1; NHC II 4:6-8

⁴⁴⁶ Vogt, "Becoming Male", 236

⁴⁴⁷ Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", 165

⁴⁴⁸ BG 27:19-21; NHC III 7:23-8:1; NHC II 4:6-8

⁴⁴⁹ NHC II 23:26-28

mannliggjøres i kraft av å være androgyne, i måten de fremstilles og i hva de representerer? I følge Clark kan man spørre om perfekte kvinner i antikke tekster fremdeles hadde "status" som kvinnelige karakter.⁴⁵⁰ Dermed kan man diskutere om Barbelos og de andre guddommelige kvinnelige karakterenes androgyni gjorde at de ble oppfattet som en form for mannlige karakter. Det er mulig, men ikke den eneste løsningen. Jeg har tidligere argumentert for hvorfor Barbelo nødvendigvis må være en kvinnelig karakter.⁴⁵¹ I tillegg er Sophia også androgyn, men i følge Gilhus er hennes handlinger og feil feminine.⁴⁵² Selv om Sophia er guddommelig og androgyn, er hun en tydelig kvinnelig karakter, fordi hun skaper som en kvinne. Én mulighet er at Barbelo og Epinoia ble lest som kjønnsløse, eller som kvinner som hadde transcendert en kjønnsidentitet. På bakgrunn av Sophia og Barbelos nødvendige kvinnelighet, er det likevel mulig at Barbelo og Epinoia ble lest som kvinnelige karakterer, men med sterke mannlige karaktertrekk. De var mannlige og dermed fullkomne i sin natur,⁴⁵³ med like fullt kvinner.

3.2.3 Sophia som uromoment

Mens de guddommelige kvinnelige karakterene representerer det perfekte, gjør den negative fremstillingen av Sophia henne nesten verdslig. Likevel er hun ikke en verdslig karakter. Hvorfor, og hva er da Sophias funksjon? I følge Gilhus representer Sophia det guddommelige motstykket til Eva. Som Eva kan hun leses som sterkt forbundet med det feminine, og som en representant for det motsatte av kunnskap. Sophia representerer dermed det laveste av de feminine kvalitetene, ved ønsket om prokreasjon.⁴⁵⁴ I følge Gilhus understreker bruken av seksuell lyst, eller den kjødelige lysten i BG og NHC III, disse tekstvitnenes negative fremstillinger av kvinner og seksualitet.⁴⁵⁵ Ordet som brukes er προῦνικον.⁴⁵⁶ På grunn av beskrivelsen som προῦνικον kan det tenkes at Sophia i BG og NHC III⁴⁵⁷ ble oppfattet som den ukontrollerbare, udisiplinerte, mystiske,⁴⁵⁸ provoserende, dristige og seksuelle karakteren⁴⁵⁹ På bakgrunn av disse karakteristikkenes kan Sophia leses som uromomentet.

⁴⁵⁰ Clark, "Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity", 166

⁴⁵¹ Se kapittelet *Barbelo*.

⁴⁵² Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 40

⁴⁵³ Smith, "Sex Education in Gnostic Schools", 359

⁴⁵⁴ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 39

⁴⁵⁵ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 39

⁴⁵⁶ Se kapittelet om Sophia for er mer utfyllende diskusjon om begrepet προῦνικον.

⁴⁵⁷ BG 37:11; NHC III 15:3

⁴⁵⁸ Pasquier, "Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts", 50

⁴⁵⁹ Pasquier, "Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts", 51-52

Det er ulike skildringer av Sophia i passasjen om Yaldabaoths skapelse. BG og NHC III relativt like, mens NHC II skiller seg ut på et par punkter. Den første er som sagt προῦνικον. Det vil si om Sophia skaper på grunn av seksuell lyst,⁴⁶⁰ eller den uovervinnelige kraften som hun gjør i NHC II.⁴⁶¹ Det er mulig at dette skapte ulike lesninger av Sophia. Én lesning er at Sophia i NHC II først og fremst ble assosiert med skapertrang og kraft, mens hun i BG og NHC III ble assosiert med kropp og seksualitet, og dermed også kvinnelighet. Jeg finner det likevel mer sannsynlig at seksuell lyst og uovervinnelig kraft beskriver det samme, men at tekstvitnene spiller på ulike referanserammer. Man finner igjen forbindelsen mellom Sophia og det seksuelle hos Ireneus og i andre ”gnostiske” tekster.⁴⁶² For det første støtter dette argumentet om at Sophia ble forbundet med en bestemt funksjon, nemlig det seksuelle. For det andre vil det si at oppfattelsen av Sophia som en negativ karakter var mer eller mindre utbredt. Selv om προῦνικον bare brukes i BG og NHC III, trenger ikke det bety at Sophia ble lest som en ”bedre” eller disiplinert karakter i NHC II. I følge Brown ble de fleste kvinner i antikken oppfattet som personer med lite selvkontroll.⁴⁶³ Kvinner hadde sterke pasjoner, som kunne føre hysteri, søvnløshet og galskap. Årsaken var som oftest en uttørket livmor, som kureres ved samleie.⁴⁶⁴ Med andre ord kan man si at kuren for pasjon og hysteri var, for kvinnens tilfelle, foreningen av det mannlige og kvinnelige. Sophia har en form for hysteri i *JHB*, i ønsket om å skape. Sophia er en karakter med mye pasjon, og har en uro i seg,⁴⁶⁵ som ikke forsvinner. Sophias ”kur” for urolighet, skapertrang og seksuell lyst/uovervinnelig kraft, er dermed en gjenforeningen med hennes mannlige partner.

Den andre forskjellen mellom tekstvitnene er at Sophia kalles ”*vår felles søster Sophia*” i BG og NHC III.⁴⁶⁶ Dette står ikke i NHC II. Mulige lesninger av BG og NHC III er en større vekt på relasjonen mellom de guddommelige karakterene og Sophia, eller en relasjon mellom leseren og Sophia. Bruken av προῦνικον støtter dette. Anne Pasquier hevder at karakteren προῦνικον i komedien ofte ble oppfattet som en negativ karakter, men at det var en karakter som like ofte kunne vekke sympati hos publikum.⁴⁶⁷ Om dette er tilfellet kan det hende at leserne av BG og NHC III leste Sophia som en dum og litt komisk karakter, men en karakter

⁴⁶⁰ BG 37:11; NHC III 15:3

⁴⁶¹ NHC II 10:1

⁴⁶² Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 84

⁴⁶³ Brown, *The Body and Society*, 12

⁴⁶⁴ Smith, ”Sex Education in Gnostic Schools”, 353

⁴⁶⁵ BG 37:12-13 og 45:16-19; NHC III 15:4-5; NHC II 10:2 og 13:25-26

⁴⁶⁶ BG 36:16-17; NHC III 14:9-10

⁴⁶⁷ Pasquier, ”Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts”, 53

som leseren kunne forstå og relatere seg til. Dette er ikke tilfellet for NHC II, hvor Sophia verken kalles προῦνικον eller ”vår felles søster”. Det er derfor potensielt mulig, men ikke sikkert, at leserne til NHC II leste Sophia som en mer ”distansert” karakter, som de ikke kunne assosiere seg like lett med eller ha sympati for.

Hvilken funksjon har bruken av προῦνικον i BG og NHC III? Det fremhever henne som ukontrollerbar og gir henne en tydelig referanse til seksualitet. Når man i tillegg legger vekt på skapertrangen og pasjonen som hun har i alle tekstvitnene, kan man lese Sophia som et uromoment i *JHB*. Hun er ”klovnene” som river det etablerte, den guddommelige verden, ved å skape uro, Yaldabaoth.⁴⁶⁸ Hun og Yaldabaoth speiler Barbelo og Autogenes, og representerer dårlig skapelse. Det forklarer også hvorfor Sophia nødvendigvis er en guddommelig karakter, selv om hun har ”verdslige feil”. Det måtte en guddommelig karakter til, for å rive den guddommelige verden. Sophia er den guddommelige karakteren som feilet, og kvinnen som førte til Fallet. Sophia er likevel også den som indirekte ordner opp, da Adam får Sophias livspust, og mennesket får ånd.⁴⁶⁹ Sophia som uromoment understrekes av Sophias indre uro. Hun var urolig i tanken før hun skapte Yaldabaoth.⁴⁷⁰ Hun var også urolig og bevegde seg rundt, da hun så hva skapelsen av Yaldabaoth førte til.⁴⁷¹ Selv om προῦνικον ikke finnes i NHC II, kan denne tolkningen av Sophia også gjelde dette tekstvitnet, ettersom grunnhistorien om Sophia som et uromoment er den samme.

3.2.4 Yaldabaoth som en metafor for det kvinnelige?

Selv om Yaldabaoth ikke er en kvinnelig karakter, er han viktig i denne diskusjonen. Det kan se ut til at Yaldabaoth fyller en bestemt, og kanskje feminin rolle, som leserne trolig var forventet å kjenne til. I følge Fischer-Mueller kan Yaldabaoth oppfattes som en type kvinnelig karakter.⁴⁷² Han har kvinnelige karaktertrekk og representerer det Fischer-Mueller kaller det falne kvinnelige prinsipp. Dette sier hun ettersom Yaldabaoth ble skapt av det feminine.⁴⁷³ Resultatet av dette vises på ulike måter. For det første ville ikke Adam reise seg, da Yaldabaoth skapte Adams kropp. Adam forblir inaktiv og ubevegelig til han får Sophias livspust.⁴⁷⁴ I følge Michael Allen Williams ble evnen til å stå oppreist oppfattet som

⁴⁶⁸ BG 36:20-37:4; NHC III 14:13-21; NHC II 9:28-31

⁴⁶⁹ BG 51:17-20; NHC III 24:9-12; NHC II 19:25-30

⁴⁷⁰ BG 37:12-13; NHC III 15:4-5; NHC II 10:2

⁴⁷¹ BG 45:16-19; NHC II 13:25-26

⁴⁷² Se kapittelet *Sophia* for hele diskusjonen.

⁴⁷³ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 80

⁴⁷⁴ BG 50:15-16; NHC III 23:14-15; NHC II 19:13-14

forskjellen mellom dyr og mennesket.⁴⁷⁵ Frem til Adam fikk livspusten, er det dermed sannsynlig at Adam ble lest som et ufullkomment vesen, som lå på bakken, som dyrene.⁴⁷⁶ I følge Richard Smith skapte kvinner som skapte uten medvirkning fra det mannlige, ufullkomne vesener. De skapte kjøtt, uten ånd.⁴⁷⁷ Adams ubevegelighet og ufullkommenhet kan dermed leses som Yaldabaoths manglende evne til skape noe fullkomment. Yaldabaoth skaper bare kjøtt, uten ånd, akkurat som en kvinne. Det kan dermed se ut til at Yaldabaoth kan leses som en metaforisk kvinnelig karakter. Han representerer det kvinnelige, eller kanskje til og med en ødeleggende kvinnelig skapermakt.⁴⁷⁸ Han representerer den ufullkomne og negative kosmologien. Slik speiler Yaldabaoth Autogenes, som skapte den fullkomne guddommelige verden. Yaldabaoths kvinnelighet understreker den verdslige verdens ufullkommenhet.

I følge Bal vil en karakters utseende gi ulike konnotasjoner. Stygg gir andre konnotasjoner enn pen og menn gir andre forventninger enn kvinner.⁴⁷⁹ Yaldabaoth har en annen form enn Sophia.⁴⁸⁰ Han har utseende til en slange og en løve,⁴⁸¹ og ble skapt av Sophia alene uten mannlige medvirkning.⁴⁸² På grunn av utseende og måten han ble skapt på, kan leserne ha forventet en viss oppførsel fra Yaldabaoth. Når en karakter ble skapt av det kvinnelige alene, kan leserne ha forstått at denne karakteren ikke nødvendigvis bare ville gjøre gode gjerninger. Yaldabaoth er likevel ingen flat karakter, men overrasker med å bryte med rollen av hva Yaldabaoth faktisk representerer. Yaldabaoth er skapergudene fra *I. Mos*.⁴⁸³ Når han i NHC II skryter om at han er Gud, og det ikke finnes andre guder enn ham,⁴⁸⁴ er dette i følge Williams et dirkede hån av den gammeltestamentlige guden fra blant annet *Jes. 45:5*⁴⁸⁵ og *46:9*.^{486,487} Yaldabaoth fremstilles som uvitende⁴⁸⁸ og sjalu,⁴⁸⁹ og skiller seg fra fremstillingen av den allmektige guden som skapte verden. Å snu etablerte oppfatninger som skaperguden fra *I. Mos* kan i følge Williams kalles ”protesteksegese” eller en hermeneutisk

⁴⁷⁵ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 128

⁴⁷⁶ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 128

⁴⁷⁷ Smith, ”Sex Education in Gnostic Schools”, 351

⁴⁷⁸ BG 45:11; NHC II 13:22

⁴⁷⁹ Bal, *Narratology*, 125

⁴⁸⁰ BG 37:13-15; NHC III 15:5-7; NHC II 10:3-4

⁴⁸¹ BG 37:19-21; NHC III 15:10-11; NHC II 10:8-9

⁴⁸² BG 36:20-37:4; NHC III 14:13-21; NHC II 9:28-31

⁴⁸³ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 11

⁴⁸⁴ NHC II 11:20-21

⁴⁸⁵ ”Jeg er Herren, ingen annen, det finnes ingen annen gud enn jeg”

⁴⁸⁶ ”For jeg er Gud, og ingen annen, jeg er Gud, og ingen er lik meg”

⁴⁸⁷ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 11

⁴⁸⁸ NHC II 11:21-22

⁴⁸⁹ BG 44:14-15; NHC II 13:8-9

problemløsning på problematiske bibelsteder.⁴⁹⁰ Selv om slike tolkninger av ”gnostiske” tekster er omdiskutert, kan Yaldabaoth leses som et ”oppgjør” med gamle tradisjoner og en kritikk av den gammeltestamentlige guden. Når han også tillegges kvinnelige egenskaper, representerer Yaldabaoth alt annet enn hva som ble forventet av Yahve. Man kan dermed lese det slik at Yaldabaoth som en metaforisk kvinnelig karakter var et ironisk virkemiddel for å latterliggjøre en tradisjon.

3.2.5 Den verdslige verden og seksualitet

Som tidligere vist kan foreningen av det mannlige og kvinnelige i den guddommelige verden fungere som metaforer på frelse. Hvordan relateres dette til den verdslige verden? I følge Gilhus ble kvinnelige fysiologiske prosesser ofte brukt som negativ metaforikk i ”gnostiske” tekster.⁴⁹¹ Dette handler om kvinnens rolle i reproduksjon og fødsel, og at fødsel er et mye brukt bilde på skapelse.⁴⁹² Dette ble særlig brukt i ”gnostiske” tekster, hvor fødsel ble lest som en negativ metafor, ettersom fødsel representerte en utvanning av det spirituelle.⁴⁹³ Til tross for dette er det én positiv seksuell handling i *JHB*, nemlig Seth. I alle tekstvitnene skapes Seth av menneskelig seksualitet.⁴⁹⁴ I følge King er ikke *JHB* imot kropp, materie eller seksualitet i seg selv.⁴⁹⁵ Hun mener at man må skille mellom seksualitet som ble forbundet med vold og lyst, og seksualitet forbundet med heteroseksuell reproduksjon. På bakgrunn av det mener hun at *JHB* ikke fordømmer seksualitet som følger den guddommelige modellen.⁴⁹⁶ Dermed mener King at reproduksjon kan leses som en frelsende handling.⁴⁹⁷ I følge Gilhus er fødselen av Seth det verdslige bildet av skapelsen av Sønnen.⁴⁹⁸ Seth speiler dermed Kristus, og representerer noe mer enn bare det å være et menneske. Seth er likevel skapt av menneskelig seksualitet. Denne ene foreningen av det kvinnelige og mannlige i den verdslige verden kan dermed leses som en god handling, ettersom det førte til skapelsen av Seth.

⁴⁹⁰ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 54-55

⁴⁹¹ Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 111

⁴⁹² Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 110-111

⁴⁹³ Gilhus, ”Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, 111

⁴⁹⁴ BG 63:8; NHC III 32:2; NHC II 24:30

⁴⁹⁵ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 531

⁴⁹⁶ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 531

⁴⁹⁷ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 531

⁴⁹⁸ Gilhus, ”Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the Apocryphon of John”, 500

Hvordan forholder dette seg til Eva? Tekstvitnene er ulike i hvem seksualiteten er plantet i. I NHC II er det tydelig at det er Adam som avler Seth, da det står: *”han plantet en seksuell lyst i henne som tilhører Adam, og ved samleie avlet han kroppenes liknelse”*.⁴⁹⁹ Liknelsen er som tidligere nevnt Seth. Det kan se ut til at det er Adam som skaper i NHC II, ettersom det står at *han* avlet kroppens liknelse. Ettersom det presiseres at Seth ble skapt ved samleie, er det likevel tydelig at både Adam og Eva er involvert i skapelsen av Seth. Dette er også tilfellet for NHC III. Her står det: *”[han plantet] i Adam en seksuell lyst, slik at deres liknelse ble avlet gjennom denne substansen”*.⁵⁰⁰ Her blir seksualitet plantet i Adam, men på samme måte som NHC II har Eva en tydelig del i skapelsen, da det står *deres liknelse*. BG representerer en tredje variant. Her står det: *”han plantet i Adam en seksuell lyst, slik at (lysten) er fra denne substansen som avlet en liknelse”*.⁵⁰¹ Som NHC III, er seksualiteten i BG plantet i Adam. I motsetning til NHC II og NHC III derimot, nevnes ikke Eva som en eksplisitt del av skapelsen av Seth. Seth i BG kan dermed leses som en ”ren” maskulin skapning, det vil si at Seth metaforisk bare ble skapt av det mannlige, og ikke det kvinnelig. Om man leser dette i lys av datidens oppfatning av embryologi ville ikke det blitt lest som et problem. I motsetning til om kvinnen skapte noe alene, ble det ikke oppfattet som negativt om en mann gjorde det samme.⁵⁰² Kanskje var meningen at Seth skulle skapes av det maskuline alene. Kanskje plantes seksualiteten i Adam for å vise at Seth bare besto av mannlige verdier? På den måten kan Seth i BG leses som anti-typen til Yaldabaoth, som bare ble skapt av det kvinnelige. Dette understreker Seths posisjon som det verdslige bildet av Kristus.

Skapelsen av Seth repeteres noen vers senere. Da er det bare Adam som skaper.⁵⁰³ På bakgrunn av det, kan man lese det slik at Eva ikke medvirker i skapelsen av Seth i *JHB* i det hele tatt. I så tilfelle kan man lese det dit hen at alle tekstvitnene understreker Seths mannlige skapelse og verdier. Hva gjør dette med Eva? Det er fristende å kalle passasjene i BG og NHC III for kvinnepositive, ettersom seksualiteten plantes i Adam. Om derimot Eva ikke inkluderes i skapelsen av Seth, er passasjene kanskje ikke fullt så ”proto-feministiske” som de i utgangspunktet så ut som.⁵⁰⁴ Om Eva ikke inkluderes i skapelsen av det verdslige bildet

⁴⁹⁹ NHC II 24:28-30.

⁵⁰⁰ NHC III 31:23-32:2

⁵⁰¹ BG 63:5-8

⁵⁰² Smith, ”Sex Education in Gnostic Schools”, 349

⁵⁰³ BG 63:14; NHC III 32:7-8; NHC II 24:36-25:1

⁵⁰⁴ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 523

av Sønnen,⁵⁰⁵ hvilken rolle får hun til det soteriologiske? Dette er ikke den samme diskusjonen om Eva kunne frelses i BG eller ikke, som Gilhus har argumentert for.⁵⁰⁶ Dette er en diskusjon om fremstillingen av forholdet mellom Eva og frelse. Hvilken funksjon har Eva om hun bevisst ble koblet fra frelse i *JHB*? Dette vil jeg se på nå.

3.2.6 Eva og bruken av motsetningene

På mange måter er Eva den mest komplekse karakteren i *JHB*, ettersom man kan lese henne på så mange måter. Bare i teoriene som er presentert her er Eva blitt tolket som medhjelper⁵⁰⁷ og som et våpen, utelukket fra frelse.⁵⁰⁸ Dette bildet kompliseres av ulike fremstillinger av Eva i de forskjellige tekstvitnene. Hvordan man kan lese Eva er dermed et studie i seg selv. Jeg vil likevel presentere én måte Eva kan ha blitt lest på, og som påvirker Evas forhold til frelse. I motsetning til androgyni, som kan leses som foreningen av motsetningene, kan Eva nemlig leses som en karakter som spiller på opprettholdelsen av motsetningene.

I følge Gilhus fungerer mann og kvinne i *JHB* som motpoler i et kosmisk drama, på samme måte som det guddommelige er en motpol til det verdslige, og kunnskap er en motpol til seksualitet. I følge Gilhus representerer polariseringen mellom kvinner og menn egenskaper ved mennesket og menneskets valg. Det representerer liv eller død.⁵⁰⁹ Dette fører til en stereotypisk fremstilling av motsetningen mann/kvinne, eller Adam/Eva. Dette er en dualisme som ikke synes å forekomme i den guddommelige verden. Det kan være fordi de guddommelige kvinnefigurene ikke forbindes med menneskelig seksualitet på samme måte som Eva. Det kan også være fordi de guddommelige karakterene representerer noe annet i *JHB*, og dermed benytter seg av andre metaforer. Det er ikke én type kvinnelig karakter i *JHB*. På grunn av den ulike fremstillingene av forholdet mellom de kvinnelige karakterene og seksualitet, kan det se ut til at kvinnefigurene i *JHB* var ulike karakterer, til ulikt bruk.

Bruken av Eva som en stereotypi og en funksjon kommer frem i forholdet mellom Eva og Yaldabaoth. Jeg har tidligere argumentert for at kvinner, med særlig vekt på Eva og kvinnelige aspekter som seksualitet, fremstilles som et våpen som ble brukt av Yaldabaoth. Dette er en del av en lengre prosess av forsøk av straff, som starter når Yaldabaoth forstår at

⁵⁰⁵ Gilhus, "Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the Apocryphon of John", 500

⁵⁰⁶ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 36

⁵⁰⁷ Luttikhuisen, "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John", 155

⁵⁰⁸ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 36

⁵⁰⁹ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 41-42

Adam er klokere enn ham.⁵¹⁰ Som straff for det kaster Skapergudene Adam ned i materie og død, gjør han dødelig og gir han en kroppen.⁵¹¹ Epinoia kommer så inn i Adam, med da setter Skapergudene Adam i Paradis så han skal bli lokket av verdslige ting.⁵¹² Etter at Skapergudene har forsøkt å lokke Adam med Livets tre, forsøker slangen å friste Adam og Eva med seksuell lyst, men de adlyder ham ikke.⁵¹³ Som straff for dette kaster Yaldabaoth et slør over Adam og skaper kvinnen. Dette gjør han som et forsøk på å få Epinoia og makten ut av Adam.⁵¹⁴ Epinoia tar av sløret, og Adam gjenkjenner liknelsen i Eva.⁵¹⁵ Deretter lærer Epinoia Adam⁵¹⁶ og Eva⁵¹⁷ om kunnskapen. Yaldabaoth merker dette, og som straff skaper han hierarkiet mellom mannen og kvinnen⁵¹⁸ og voldtar Eva.⁵¹⁹ Rett etter dette introduserer han seksualitet, men seksualiteten fører til skapelsen av Seth.⁵²⁰ Til sist står det at Yaldabaoth og skapergudene skapte skjebnen, selv om de ikke forsto at de (den perfekte rase) var mer korrekte i deres tanke enn dem.⁵²¹ I tillegg er det en utbrodering i NHC II, som forteller at skjebnen ble gitt til mennesket, som den siste hindring eller lenke (ἡ ἄρρα).⁵²² Bruken av ἡ ἄρρα støtter forståelsen av forholdet mellom mennesket og Yaldabaoth som et spill, hvor det guddommelige forsøker å opplyse mennesket, mens Yaldabaoth straffer menneskene for forsøkene.

Det kan dermed virke som om Eva er en brikke i et spill, på linje med verdslige ting, hierarki, seksualitet og skjebnen. Som ”våpen” blir de skapt og brukes av Yaldabaoth som hindre, for å holde mennesket i materien og for å hindre at det skulle forstå sin guddommelige natur. I så tilfelle kan det hende at det ble knyttet visse forventninger til hvordan Eva skulle oppføre seg, og hva hun skulle representere. Eva får en bestemt funksjon i *JHB* som forbindes med bestemte ting, som seksualitet og verdslighet. I lys av Mieke Bals teori om stereotyper, var dette en rolle som vanskelig kunne endres, ettersom leserne hadde en forventning om hva Eva skulle representere.⁵²³

⁵¹⁰ BG 52:8-11; NHC III 24:17-20; NHC II 20:3-5

⁵¹¹ BG 55:10-13; NHC III 26:20-23; NHC II 21:9-12

⁵¹² BG 55:19-56:2; NHC III 27:5-7; NHC II 21:17-20

⁵¹³ BG 58: 4-10; NHC III 28:20-25; NHC II 22:12-18

⁵¹⁴ BG 59:6-19; NHC III 29:12-24; NHC II 22:28-23:4

⁵¹⁵ BG 60:3-4; NHC III 30:3-4; NHC II 23:9

⁵¹⁶ BG 61:1-7; NHC III 30:17-21

⁵¹⁷ NHC II 23:25-33

⁵¹⁸ BG 61:8-15; NHC III 30:23-31:1; NHC II 23:35-24:3

⁵¹⁹ BG 62:8; NHC III 31:10; NHC II 24:15-16

⁵²⁰ BG 62:14; NHC III 32:7-8; NHC II 24:36-25:1

⁵²¹ BG 71:19-72:4; NHC III 37:5-7; NHC II 28:9-15

⁵²² NHC II 28:15

⁵²³ Bal, *Narratology*, 121-122

3.2.7 Anti-typer

Det kan dermed synes som om Eva i *JHB* først og fremst representerer seksualitet og død. Adam på sin side, representerer kunnskap og liv. Denne motsetningen, kvinne/seksualitet/død versus mann/kunnskap/liv, går igjen i *JHB*. Den løses heller ikke opp, men fortsetter å stå i et motsetningsforhold til hverandre. Den negative siden av motsetningen, Eva, blir aldri positiv i forhold til Adam i *JHB*. Elementene i motsetningene er heller ikke likeverdige, ettersom mann/kunnskap/liv er mer positivt ladet enn kvinne/seksualitet/død. En måte å lese polariteten mellom Adam og Eva på, er i lys av en kjønnskiftemetaforikk, slik som man finner i *Thomasevangeliet* logion 114, hvor Maria må bli mann for å bli frelst.⁵²⁴ I følge Kari Vogt representerte mann og kvinne i ”gnostiske” tekster hver sin ende i en verdiskala.⁵²⁵ Skalaen representerte moral og spiritualitet, og mennesket kunne bevege seg langs aksene. ”Å bli som en mann” var dermed en metafor for høyere moral og spiritualitet.⁵²⁶ Adam og Eva kan leses som hver sin ende i aksene mellom god og dårlig moral og spiritualitet. Adam kan leses som en representant for høy moral og spiritualitet og det som førte til frelse, når han knyttes til kunnskap, som da Epinoia åpenbarte kunnskap for mennesket.⁵²⁷ Eva kan på sin side representerte det motsatte, når hun knyttes til seksualitet da slangen åpenbarte seksuell lyst for mennesket.⁵²⁸ Hun kan representerer det som ikke førte til frelse. På denne måten kan Eva leses som anti-typen til Adam. Som jeg derimot har vist, er dette en motsetning som ikke er helt konstant. Den varierer mellom passasjene i tekstvitnene, og det er ulike lesninger av passasjene jeg har brukt som eksempel nå. Denne oppdelingen er likevel grovt sett slik.

Forholdet mellom kjønn i den verdslige verden kan også leses som et spill mellom motsetninger. Hvis motsetningene er et spill, er det mulig at motsetningene fyller en helt bestemt funksjon i *JHB*. Deretter kan man dra motsetningene fra hverandre, og spørre hvilken funksjon motsetningene hadde i *JHB*. Dette kan til en viss grad minne om dekonstruksjon. I følge Stephen D. Moore er dekonstruksjon en måte å bryte opp hierarkiske binære opposisjoner, som mann/kvinne.⁵²⁹ Ved å lese forholdet mellom Adam og Eva på en dekonstruktiv måte, kan man endre premissene for forholdet mellom dem, ved å

⁵²⁴ ”Simon Peter sa til ham: Maria må forlate oss, for kvinner er ikke livet verdig. Jesus sa: Se, jeg skal lede henne og gjøre henne mannlig, slik at også hun blir en levende ånd som er lik med dere menn. For hver kvinne som gjør seg mannlig, vil komme inn i himmelens rike.”

⁵²⁵ Vogt, ”Becoming Male”, 218

⁵²⁶ Vogt, ”Becoming Male”, 218

⁵²⁷ BG 60:17-61:7; NHC III 30:14-21; NHC II 23:24-35

⁵²⁸ BG 58:3-10; NHC III 28:19-25; NHC II 22:11-18

⁵²⁹ Stephen D. Moore, ”Deconstructive Criticism” i *Mark and Method – New Approaches in Biblical Studies*, red. Janice Capel Anderson og Stephen D. Moore, (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 96

problematisere bruken av motsetningen. Når man problematiserer bruken av motsetningen, kan man for det første spørre om motsetningen mellom Adam og Eva er et ”pedagogisk grep”. Det vil si at motsetningene som Adam og Eva representerte var en måte å vise hva som var riktig, på bakgrunn av hva som man skjønte var galt. I følge Bal er anti-typer en vanlig måte å fremstille en karakterers rolle på. Hun hevder at karakterenes relasjon til hverandre er en måte å forstå karakterene på.⁵³⁰ Det betyr at det Eva gjør og representerer kan leses som et bakteppe for å forstå Adam. Man kan forstå at det som skjer med Adam er godt, når det leses i lys av det som skjer med Eva. Man kan forstå at kunnskap var riktig ettersom Adam ble forbundet med det, i motsetning til ”verdslige verdier” som seksualitet, som Eva representerte. Slik kunne leseren orientere seg i det Vogt kaller aksene av høy og lav moral og spiritualitet,⁵³¹ ved å lese Adam og Eva som eksempler på hver sin ende. I lys av dette kan man spørre om det gode, mann/kunnskap/liv, hadde behov for det onde, kvinne/seksualitet/død, for å formidle et budskap? I tilfellet for Adam og Eva er dette budskapet hvordan man kunne oppnå frelse. På grunn av det kan ikke Eva, på samme måte som seksualitet og Yaldabaoth, forbindes med det soteriologiske i *JHB*. Forholdet mellom Eva og frelse er basert på en adskillelse. Som anti-type representerer Eva det som ikke ledet til frelse. Hennes ”rolle” i motsetningen mellom Adam og Eva er forbundet til det verdslige og seksuelle, som da slangen åpenbarte seksuell lyst for henne, enten alene⁵³² eller sammen med Adam.⁵³³

For det andre kan man spørre om motsetningen mellom Adam og Eva var en måte å skape en felles identitet på. Om en leser kunne oppfatte seg selv som, eller strekke seg etter, det positive i et motsetningsforhold, forsto leseren seg som bedre, flinkere eller nærmere frelsen? Kunne leserne skape et tydeligere ”vi”, om de med sikkerhet visste hva det farlige var? Skapte det en tydelig felles ytre fiende? Igjen kan motsetningen mellom Adam og Eva leses som et pedagogisk grep, denne gangen for å forene leserne. En dekonstruktiv lesning av forholdet mellom Adam og Eva kan dermed kaste nytt lys over hva som er poenget med motsetningsforholdet. Målet for dekonstruksjon er likevel verken å ødelegge eller reversere motsetningene.⁵³⁴ Dekonstruksjon har derfor blitt kritisert for å overse subjektet, og hvordan

⁵³⁰ Bal, *Narratology*, 127

⁵³¹ Vogt, ”Becoming Male”, 218

⁵³² BG 58:3-7

⁵³³ NHC II 22:12-15; NHC III 28:19-23

⁵³⁴ Moore, ”Deconstructive Criticism”, 99

dette negativt har påvirket feministiske lesninger av en tekst.⁵³⁵ Å lese Eva som en anti-type kan faktisk gi en forklaring på de negative fremstillingene av Eva i *JHB*. En slik lesning tar likevel ikke hensyn til ”den virkelige kvinnens” reelle sosiale kontekst. Men min tolkning av *JHB* legger heller ikke vekt på kvinnen som subjekt i den virkelige verden.⁵³⁶ Det er heller ikke et forsøk på å lese dem i et positivt lys. Min tolkning er at de kvinnelige karakterene kan leses som litterære virkemidler, og at de representerer ulike ting i *JHB*. Med det som mål blir det ikke interessant å lete etter positive aspekter i tilsynelatende negative fremstillinger, slik King har gjort i sin argumentasjon om Sophia som et ledd i en patriarkalsk kritikk i *JHB*.⁵³⁷

Adam og Eva er ikke det eneste motsetningsparet i *JHB*. Barbelo skaper med Faderens vilje og medvirkning, og kan leses som motsetningen til Sophia, som skaper uten godkjennelse. Barbelo og Sophia kan representere en akse av god og dårlig kvinnelig skapelse. Yaldabaoth, som bare blir skapt av det kvinnelige, kan leses i lys av Seth, som i BG kanskje bare blir skapt av det mannlige.⁵³⁸ Også Autogenes er en motsetning til Yaldabaoth. Autogenes representerer god skapelse når han skaper verden. Yaldabaoth representerer den dårlige skapelsen, i skapelsen av den verdslige verden. *JHB* spiller dermed på kontraster. Disse kontrastene er basert på det gode i kontrast til det dårlige. I tillegg spiller *JHB* på imitasjoner, hvor to like typer karakterer speiler hverandre. Et slikt eksempel er forholdet mellom Kristus og Seth, som begge representerer fullkommenhet. Et annet eksempel er Sophia og Eva, som representerer det ufullkomne og kvinnelige. Det er mulig at også disse motsetningene var en måte for leseren å bedre forstå veien til frelse, eller hva som var godt på bakgrunn av hva som var ondt. Det er likevel ikke sikkert at de andre motsetningene i *JHB* var en måte å skape et kollektivt ”vi” på. Ettersom Adam og Eva er de verdslige karakterene, er det mulig at den lesningen av motsetningene var forbeholdt dem.

Til tross for dette burde bildet av Eva som et våpen og anti-type med fordel nyanseres. For på den ene siden kan Eva leses som et våpen, skapt og brukt av Yaldabaoth. Hun kan også representere det som ikke førte til frelse, som Adams anti-type. På den andre siden er det

⁵³⁵ Clark, ”The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the ”Linguistic Turn”, 4

⁵³⁶ Det var på ingen måte én type kvinne i antikken. Å snakke om den ”den virkelige kvinnen” er dermed et veldig dårlig og lite nyansert begrep. Til tross for dette tillater jeg meg å bruke dette begrepet, ettersom denne oppgaven ikke handler om kvinner og sosial kontekst, men de kvinnelige karakterene i en tekst og hvordan teksten forholder seg til disse kvinnene.

⁵³⁷ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 532-533

⁵³⁸ Basert på lesningen av BG 63:5-8 og at seksualiteten plantes i Adam som en måte å gjøre Seth skapelse til en maskulin hendelse.

fremstillinger av Eva som viser mer positive fremstillinger, og som bryter med stereotypien av Eva som seksuell og verdslig. Dette gjelder alle tekstvitnene, som jeg viste i tekstgjennomgangen av *JHB*. Et eksempel er hvordan Epinoia lærer både Adam og Eva om kunnskapen i NHC II og NHC III.⁵³⁹ I tillegg kan man lese Eva som en moderlig skikkelse, ettersom hun kan leses som Liv og Moderen til alt levende.⁵⁴⁰ Selv om Eva kan ha blitt skapt som et våpen, gjenkjente likevel Adam $\epsilon\mu\epsilon$ og $\omicron\gamma\kappa\alpha$ i Eva,⁵⁴¹ som jeg tidligere har argumentert for kan henviser til noe av det samme, og kan bety at Adam gjenkjente noe guddommelig i Eva. I følge Gilhus var det bare det mannlige eller androgyne i *JHB* som kunne oppnå kunnskap og frelse.⁵⁴² Når man tar i betraktning alle de positive lesningene av Eva i *JHB*, kan det bli et noe problematisk utsagn. Om Eva også har positive sider, kan hun ekskluderes fra frelsen? *JHB* er heller ingen ”proto-feministisk” tekst, som King hevder.⁵⁴³ De negative og normative fremstillingene av Eva, som et våpen og som anti-type, er helt essensielle for å forstå Evas funksjon i *JHB*, og hennes rolle i forhold i fremstillingen av soteriologi. Det kan likevel være uheldig i forhold til en helhetsvurdering av Eva, om man ikke inkluderer stedene hvor Eva kan leses som en positiv ladet karakter.

3.3 Verdivurderinger og totaltolkninger

I følge Umberto Eco kan man skille mellom åpne og lukkede tekster. En åpen tekst kan ha uendelige potensielle lesninger. En lukket tekst har begrensede tolkningsmuligheter. En lukket tekst kan med andre ord ikke bety hva som helst, men forventer og til og med krever en bestemt type leser med bestemte forutsetninger for en ”korrekt” lesning av teksten.⁵⁴⁴ *JHB* er på mange måter en lukket tekst. Den kan ikke bety hva som helst. Jeg har også hatt en bestemt modell-leser i tanken⁵⁴⁵ når jeg har presentert lesningen av kvinner som litterære virkemidler, det vil si en leser som leste teksten slik jeg mener den var intendert å bli lest.⁵⁴⁶ Lesningen av de kvinnelige karakterene som litterære virkemidler forutsetter en relativt opplyst leser, med datidens forståelse av kjønn og kvinnelige fysiologiske prosesser. I tillegg har jeg lagt til grunn at leseren hadde en bakgrunnskunnskap om de språklige referansene i

⁵³⁹ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁵⁴⁰ Som jeg viste i kapittelet om *Skapelsen av Eva*. Se BG 60:16; NHC III 30:14; NHC II 23:23-24

⁵⁴¹ BG 60:3-4; NHC III 30:3-4; NHC II 23:9

⁵⁴² Gilhus, ”Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, 42-43

⁵⁴³ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 523

⁵⁴⁴ Umberto Eco, *The Role of the Reader*, (Bloomington: Indiana University Press, 1979), 8-9

⁵⁴⁵ Teorien om modell-lesere er basert på Ecos Model Reader. Se blant annet Eco, *The Role of the Reader*, 7-10

⁵⁴⁶ Collini, ”Introduction: Interpretation Terminable and Interminable”, 10

JHB, som bruken av εἶνε, εἶκον og referanserammene til προὔνικον. I tillegg mener jeg de forsto de litterære referansene i *JHB*, som referansene til *I. Mos*.

Frem til nå har jeg sett på hvordan de kvinnelige karakterene kan ha blitt lest. Jeg har lagt mest vekt på hva karakterene kan ha vært metaforer for, og hva de kan ha representert. I tillegg har jeg lagt vekt på bruken av kontraster. Videre har jeg vist at dette kan føre til at leserne hadde visse forventninger til de ulike kvinnelige karakterene. Nå vil jeg se på hva konsekvensen av dette kan være for forståelsen av de kvinnelige karakterene i *JHB*. I denne delen vil jeg fokusere på verdivurderinger og totaltolkninger av kvinnene i *JHB*.

3.3.1 De positive fremstillingene

Selv om de kvinnelige karakterene ble lest som litterære virkemidler, er det lett å trekke inn en verdivurdering av karakterene. De guddommelige karakterene er blitt lest som positive karakterer. De verdslige kvinnelige karakterene og Sophia har blitt lest som negative karakterer. Denne inndelingen har jeg til og med gjort selv. Om man derimot leser de verdslige kvinnefigurene i lys av den normative oppfatningen av kjønn, kan man spørre om hvor nødvendig dette er. I følge Vogt ville det i en akse av godt og ondt nødvendigvis være kvinnen som representerte den negativt siden.⁵⁴⁷ Om man vet dette, er det et poeng i verdivurdere karakterene? Om noe fremstilles som negativt som en funksjon for å få frem et budskap, hvor verdifullt er det å forsøke å gjøre det positivt? Ut fra min lesning om litterære virkemidler, er ikke det strengt talt nødvendig.

Det gjør til gjengjeld de klart positive passasjene om Eva, midt blant alle de stereotypiske fremstillingene, mer interessante enn de negative eller normative. De bryter med idealet og mønsteret. Passasjer som viser dette er hvordan seksualiteten plantes i Adam,⁵⁴⁸ at hierarkiet mellom menn og kvinner er et resultat av Yaldabaoth uvitenhet,⁵⁴⁹ og hvordan Epinoia lærer både Adam og Eva om kunnskapen fra Livets tre, og dermed gir Eva en plass i diskusjonen om gnosis.⁵⁵⁰ I tillegg har jeg argumentert for at Eva fremstilles som klok i møtet med slangen, da slangen åpenbarte seksuell lyst for mennesket.⁵⁵¹ Men er disse passasjene egentlig positive? Som tidligere nevnt er skapelsen av seksualitet, og at denne plantes i Adam

⁵⁴⁷ Vogt, "Becoming Male", 235-236

⁵⁴⁸ BG 63:5-6; NHC III 31:23-24

⁵⁴⁹ BG 61:10-15; NHC III 30:24-31:1

⁵⁵⁰ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁵⁵¹ BG 58:8-9

og ikke i Eva i BG og NHC III,⁵⁵² et eksempel på en tilsynelatende positiv fremstilling, som *kan* leses på ulike måter. Ettersom det er Adam som til syvende og sist avler Seth,⁵⁵³ kan skapelsen av Seth leses som en handling hvor Eva ikke er medvirkende. Dette gjør en tilsynelatende positiv fremstilling av Eva mer diskutabel.

Hvorfor er de positive fremstillingen med i *JHB*? Elizabeth A. Clark hevder at finnes det stereotypiske fremstillinger av kvinner som kan virke positive, men som skjer på bekostning av kvinner generelt, da i et negativt lys.⁵⁵⁴ Slike fremstillinger kan være at ”du er klok kvinne, til tross for at kvinner er dumme” og ”du er flink, på tross av alle dine kvinnelige feil”.⁵⁵⁵ Om dette er tilfellet, kan passasjen hvor Eva fremstilles som klokere enn Yaldabaoth⁵⁵⁶ leses: ”Eva er klok, men bare i forhold til Yaldabaoth som er uvitende”.⁵⁵⁷ Spørsmålet er om Eva bare fremstilles som klok på ”bekostning” av Yaldabaoth. Om Eva var klokere enn Yaldabaoth, setter dette ham i et dårlig lys. Yaldabaoth fremstilles da som dummere enn en kvinne. Det som gjør passasjen om Eva som klok mer interessant er hvordan Eva *ikke* inkluderes i kunnskapen senere i BG, hvor Epinoia bare lærer Adam, og ikke Eva om kunnskapen.⁵⁵⁸ Dette er ikke tilfellet i NHC III eller NHC II,⁵⁵⁹ hvor Epinoia både lærer Adam og Eva om kunnskapen. På den måten kan det virke som om enkelte av de tilsynelatende positive fremstillingene av Eva, skjer på bekostning av noe annet. I så tilfelle kan det hende at de positive passasjene er intenderte, men at de var ment å leses på en ikke fullt så positiv måte. Det er en viss ironi i de positive fremstillingene, som viser at det er flere måter å lese passasjene på.

3.3.1 De motstridende fremstillingene

Eco advarer mot å trekke en metafor for langt. Både datidens lesere og nåtidens forskere kan, om en vil, få en metafor til å bety nesten hva som helst.⁵⁶⁰ Man bør derfor vise noe forsiktighet når man tolker bruken av karakterene i *JHB*. Dette blir særlig gjeldende når en

⁵⁵² BG 63:5-6; NHC III 31:23-24

⁵⁵³ BG 63:14; NHC III 32:7-8; NHC II 24:36-25:1

⁵⁵⁴ Clark, ”Ideology, History, and the Construction of ”Woman” in Late Ancient Christianity”, 166

⁵⁵⁵ Clark, ”Ideology, History, and the Construction of ”Woman” in Late Ancient Christianity”, 166

⁵⁵⁶ BG 58:8-9

⁵⁵⁷ Igjen må jeg påpeke at det ikke er sikkert at det er Eva som er *hun* i denne passasjen. I følge Waldstein og Wisse er det Epinoia-Zoe. Se diskusjonen om dette under delkapittelet om *Seksualitet eller klokskap* under kapittelet om *Slangen frister Adam og Eva*. Se også Waldsten, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 128

⁵⁵⁸ BG 60:19-61:7

⁵⁵⁹ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁵⁶⁰ Eco, ”Overinterpreting texts”, 62

karakter som Eva kan ha både positive og negative fremstillinger i samme tekstvitne. BG kan brukes som et eksempel på dette. På den ene siden fortelles det at hierarkiet ble skapt av Yaldabaoths uvitenhet.⁵⁶¹ Det kan leses dit hen at hierarkiet mellom menn og kvinner ikke var godt, eller i det minste ikke en del av den opprinnelige, guddommelige planen. På den andre siden er Eva i BG ikke inkludert når Epinoia lærer Adam om kunnskapen, så han skal huske sin fullkommenhet.⁵⁶² Det er hun i NHC III og NHC II.⁵⁶³ Dette kan leses dit hen at Eva i BG ikke var eller fikk lov til å ta del i kunnskapen.

De motstridende fremstillingene kan skyldes transmisjonshistorien, men hva er årsaken til det? Hvorfor er de motstridende? Det motstridende bildene i *JHB* kan ha dukket opp ved en feiltagelse. En grunn kan ha vært nedskrivningsfeil, som haplografi, dittografi eller annet.⁵⁶⁴ Det kan også hende at enkelte deler av en tekst ble endres slik at det passet bedre inn i tekstens sosiale kontekst. Det var dermed ikke nødvendig at en skriver korrigerer alle ”feilene” i et tekstvitne, men at skriveren fokuserte på detaljer eller passasjer. Om et fortolkningsfellesskap for eksempel mente at Eva ble for positivt fremstilt i et tekstvitne eller i én passasje, var det dermed ikke nødvendig at leserne eller skriverne endret *alle* stedene om Eva. Derfor kan det hende at bare enkelte steder ble endret, det vil si stedene som de respektive leserne eller skriverne fant feil. Det ville ført til indre motsetninger, om ikke hele teksten ble endret samtidig.

De ulike fremstillingene av Eva gjør henne vanskelig å plassere henne i én bås, både som kvinne, karakter og litterært virkemiddel. Om de motstridende bildene av Eva, slik som at Adam og Eva ikke skulle stå i et hierarkiforhold, samtidig som at Eva ikke er en del av kunnskapen/gnosis i BG, er intenderte, åpner dette for en rekke spørsmål til lesningen av kvinner i *JHB*. Om slike motstridende bilder er tilsiktet, som de kanskje er, vitner dette om et mer komplisert forhold til fremstillingen av kjønn og en mer komplisert tolkning av hva kjønn kan ha blitt brukt som metaforer for. Spørsmålet er hvilket bilde av Eva man skal ta utgangspunkt i for å lese *JHB*, når man både finner positive og negative vers om denne karakteren, slik som man gjør i BG. Den enkleste svaret er faktisk begge. Dette trenger ikke være et problem for lesningen, men tyder på en mer komplisert tekst, med mer å ta hensyn til.

⁵⁶¹ BG 61:10-15; NHC III 30:24-31:1

⁵⁶² BG 60:19-61:7

⁵⁶³ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁵⁶⁴ Disse er den ene del av i NHC II. Dette har ført til flere korreksjoner i teksten ved blant annet å stryke ut bokstaver, å skrive over linjen, skrive over delvis utviskede bokstaver. Se Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 4-5

Om de motstridende bildene er intenderte, kan dette understreke Evas rolle som et virkemiddel. I følge Eco kan som sagt flere elementer i en tekst kan være sanne, selv om de motsier hverandre. Om tekstens utgangspunkt er å være sannferdig, som man kan regne med at *JHB* er, er det sannsynlig at de motsigende bildene fungerer som metaforer.⁵⁶⁵ På samme måte som de guddommelige og de verdslige karakterene kan fungere som metaforer for ulike ting, kan de motstridende bildene om én karakter representere ulike ting. De motsigende bildene av Eva, kan derfor fungere som metaforer. Det er ikke lett å med sikkerhet si hva metaforer i antikke tekster kan ha stått for, men som jeg har vist kan fortellingene om Eva brukes som en måte å få frem et budskap om frelse, og hvordan mennesket kunne oppnå kunnskap. Å ta hensyn til alle fremstillingene av Eva fordrer derfor til en analyse av de kvinnelige karakterene i *JHB* på som ikke er basert på én verdivurdering eller totaltolkning av karakterene i de ulike tekstvitnene.

3.3.2 Hele karakteren

Det kan virke som om flere av forskerne som har jobbet med *JHB*, inkludert King og Gilhus, har forsøkt å finne én tolkning av *JHB*, og én verdivurdering av fremstillingen av kvinnefigurene i de ulike tekstvitnene. King hevder at BG har den mest positive fremstillingen av kvinner av de ulike tekstvitnene til *JHB*, mens NHC II har en gjennomgående negativ fremstilling av kvinner.⁵⁶⁶ Gilhus har hevdet det motsatte.⁵⁶⁷ Jeg har stor respekt for arbeidet til King og Gilhus. Jeg er likevel ikke helt enig med tilnærmingen til spørsmålet om kvinnene i de ulike tekstvitnene, og hvordan de, slik jeg leser det, kan presentere en noe ensartet fremstilling. Slik jeg leser King og Gilhus favner ingen av dem *hele* karakteren Eva, men legger vekt enten på en positiv eller en negativ fremstillingen i de enkelte tekstvitnene. Da mener jeg PHEME Perkins har en bedre og mer nyansert tilnærming, som hevder at én karakter kan ha flere betydninger.⁵⁶⁸ Perkins hevder at Eva både kan være en inkludert del av kunnskapen,⁵⁶⁹ samtidig som hun er full av lyst.⁵⁷⁰

Resultatet av å lese karakterer som Eva som en sammensatt karakter med både positive og negative fremstillinger er ingen totalomvendelse av tolkningen av *JHB*. Effekten av å lese

⁵⁶⁵ Eco, "Interpretation and History", 30.

⁵⁶⁶ Se blant annet King, "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John", 535

⁵⁶⁷ Se blant annet Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 36

⁵⁶⁸ Perkins, "Sophia as Goddess in the Nag Hammadi Codices", 97

⁵⁶⁹ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33. Epinoia lærer Adam og Eva om kunnskapen.

⁵⁷⁰ BG 58:3-10; NHC III 28:19-25; NHC II 22:11-18. Slangen lærer Adam og Eva om ødeleggelsen og den seksuelle lysten

karakterene i en tekst som *JHB* som litterære virkemidler gir likevel et større rom for *hele* karakteren. Det åpner for ulike lesninger av karakterene, og åpner for at karakterene kan representere flere og kanskje til og med motstridende ting. I forhold til verdivurdering av positive og negative fremstillinger kan likevel enkelte karakterer leses mer ensartet enn andre. Barbelos handlinger for eksempel, kan vanskelig leses negativt. Selv med en lesning av Barbelo som initiativrik i BG og NHC III da Barbelo så på Faderen,⁵⁷¹ kan Barbelo vanskelig leses som en negativ karakter. Barbelo skaper ikke uten Faderens vilje eller medvirkning. På bakgrunn av Barbelos fullkommenhet, kan hennes rolle som litterært virkemiddel leses som en metafor for god skapelse. Dette kommer frem i bildet av en perfekt kjønnet partner og mor som kjenner sin plass, og skaper Autogenes med Faderens samtykke.⁵⁷² I tillegg kan hun leses som en representant for det første og perfekte mennesket, ved å være den først Mann/mennesket, den trefoldige mannen og Moder-Faderen.⁵⁷³ Som mannliggjort kvinne kan Barbelo leses som høyere på den moralske og spirituelle rangstigen.⁵⁷⁴ Fremstillingen av Barbelo som androgyn og som mannliggjort kan også leses i lys av en tidlig kristen frelsesmetaforikk.⁵⁷⁵

Også Epinoia kan leses som en gjennomgående positiv karakter. I likhet med Barbelo er også Epinoia guddommelig og androgyn. Heller ikke hennes handlinger, som når hun lærer Adam og Eva om kunnskapen⁵⁷⁶ kan med overbevisning leses negativt. Epinoias representasjon og hvordan hun kan leses som et litterært virkemiddel, er dermed tett knyttet til det soteriologiske. Hun er åpenbarer og medhjelper. At Kristus har rollen som medhjelper i NHC II,⁵⁷⁷ som Epinoia har i BG og NHC III⁵⁷⁸ støtter dette. Epinoia kan kanskje ikke leses som en frelser, denne rollen tilhører trolig Kristus også i *JHB*. Epinoia har likevel en sterk rolle som åpenbarer av kunnskap. Hun kan leses som en veiviser, som hjelper Adam og mennesket mot frelse, og står imot Yaldabaoths forsøk på å holde mennesket i materien.

Mens Barbelo og Epinoia spiller på positiv metaforikk, spiller Yaldabaoth på en negativ metaforikk. Han representerer dårlig skapelse, og kan leses som en ignorant og sjalu⁵⁷⁹ parodi

⁵⁷¹ BG 29:18-30:4; NHC III 9:10-15

⁵⁷² BG 29:18-30:1; NHC III 9:10-12; NHC II 6:10

⁵⁷³ BG 27:19-21; NHC III 7:23-8:1; NHC II 4:6-8

⁵⁷⁴ Vogt, "Becoming Male", 236

⁵⁷⁵ Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", 165

⁵⁷⁶ BG 60:19-61:7; NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁵⁷⁷ NHC II 23:24-35

⁵⁷⁸ BG 60:17-61:7; NHC III 30:14-21

⁵⁷⁹ NHC II 11:20-21

på skaperguden i *I. Mos.*⁵⁸⁰ Samtidig kan han leses som en feminin karakter.⁵⁸¹ I tillegg vil utseende hans⁵⁸² og hvordan han ble skapt av Sophia alene⁵⁸³ påvirke lesningen av ham. Yaldabaoth omtales likevel ikke er som ond i *JHB*, bare uvitende. Yaldabaoth er dermed en nyttig klovn. Han forsøker å hindre mennesket, men får det ikke til. Han er sønnen til uromomentet, og får ikke det han ønsker. Selve uromomentet, Sophia, kan leses som mer sammensatt karakter i *JHB*, ettersom hun rommer mer enn bare en positiv eller negativ metaforikk. Sophia er uromomentet, som ikke finner ro, verken før hun skapte Yaldabaoth,⁵⁸⁴ eller etter.⁵⁸⁵ Hun skaper uten tillatelse,⁵⁸⁶ og er på den måten katalysatoren for den verdslige verden. Samtidig er det Sophia som ”rydder opp” når hennes livspust blåses inn i Adam.⁵⁸⁷ I tillegg viser hun anger og gjør bot for sine gale handlinger.⁵⁸⁸ Dette viser et tydelig følelsesspekter, som det ikke er så lett å lese i verken Barbelo eller Epinoia. Om man leser Sophias gjerninger som virkemidler, blir handlingene hennes faktisk nødvendige. De var gale, men selv det at hun skaper noe eget og er en igangsetter for den verdslige verdens, var de nødvendige for at mennesket skulle bli til.

Den siste karakteren jeg har fokusert på, Eva, et studie i seg selv.⁵⁸⁹ Det er store variasjoner i måter hun fremstilles på i *JHB*. I NHC II skapes Eva etter Epinoias liknelse,⁵⁹⁰ dette skjer ikke i BG eller NHC III. I BG lærer slangen bare Eva om seksuell lyst og urenheter,⁵⁹¹ mens i følge NHC III og NHC II lærte slangen dette til både Adam og Eva.⁵⁹² I følge BG og NHC III ble hierarkiet mellom menn og kvinner skapt av Yaldabaoths uvitenhet,⁵⁹³ mens NHC II i samme passasje forteller at kvinnen gjorde seg klar for sin mann og var herre over henne.⁵⁹⁴ I følge BG og NHC III plantes seksualiteten i Adam,⁵⁹⁵ mens den i følge NHC II plantes i Eva.⁵⁹⁶ I følge BG er det bare Adam som lærer om kunnskapen av Epinoia,⁵⁹⁷ mens i NHC III

⁵⁸⁰ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 11

⁵⁸¹ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 80

⁵⁸² BG 37:19-21; NHC III 15:10-11; NHC II 10:8-9

⁵⁸³ BG 36:20-37:4; NHC III 14:13-21; NHC II 9:28-31

⁵⁸⁴ BG 37:12-13; NHC III 15:4-5; NHC II 10:2

⁵⁸⁵ BG 45:16-19; NHC II 13:25-26

⁵⁸⁶ BG 36:20-37:4; NHC III 14:13-21; NHC II 9:28-31

⁵⁸⁷ BG 51:17-20; NHC III 24:9-12; NHC II 19:25-30

⁵⁸⁸ BG 46:13-15; NHC III 21:1-2; NHC II 13:36-14:1

⁵⁸⁹ Jeg har fokusert en del på Eva i dette kapittelet, og vil ikke repetere alt jeg har sagt tidligere. Jeg vil likevel gjenta noe av dette her også, for å samle oversikten av alle karakterene på én plass.

⁵⁹⁰ NHC II 22:35

⁵⁹¹ BG 58:3-10

⁵⁹² NHC III 28:19-25; NHC II 22:11-18

⁵⁹³ BG 61:10-15; NHC III 30:24-31:1

⁵⁹⁴ NHC II 23:37-24:4

⁵⁹⁵ BG 63:5-8; NHC III 31:23-32:2

⁵⁹⁶ NHC II 24:28-30

og NHC II lærer både Adam og Eva om kunnskapen.⁵⁹⁸ Eva kan dermed leses som en relativt entydig karakter, om man leser henne i forbindelse med seksualitet og verdslighet. Samtidig er hun en langt mer kompleks karakter. Det er vanskelig å gi henne én konkret beskrivelse ettersom hun er karakteren som varierer mest i *JHB*, både innad i og mellom tekstvitnene. Som jeg tidligere har påpekt, setter dette enkelte føringer for hvordan man kan lese Evas funksjon i *JHB*.

3.4 Johannes' hemmelige bok, kodeksene og den sosiale konteksten

I likhet med de andre karakterene kan de ulike fremstillingene av Eva skyldes tekstvitnenes sosiale kontekst og behov. Ettersom Eva er den verdslige kvinnelige karakteren, kan man diskutere om det er fremstillingen av Eva som i størst grad reflekterer de reelle kvinnene i tekstvitnenes sosiale situasjon. Men hva kan man egentlig si om sosial kontekst? Det er ingen tvil om at *JHB* er endret fra sin "originale" form. Vi vet likevel ikke hvilke deler fra de fire tekstvitnene som er de "originale" delene. Dette gjør det umulig å finne tilbake til den "originale" *JHB*, eller den "originale" lesningen. På linje med hva Epp kaller en av "trendene" i lesningen av NT de siste årene,⁵⁹⁹ har jeg valgt å ikke konsentrere meg om hvordan teksten "opprinnelig" kan ha blitt lest, men konsentrert meg om hvordan tekstvitnene kan ha blitt lest i de faktiske koptiske kodeksene. Jeg har forsøkt å ikke lese *JHB* som én tekstlig enhet, men lest de ulike tekstvitnene som resurser i seg selv. Fokuset på de faktiske kodeksene og diskusjonen om ny datering for mange av tekstene i kodeksene,⁶⁰⁰ har ført til en argumentering for en ny sosial kontekst for kodeksene. Dette har kastet nytt lys over tekster som *JHB*. I denne siste delen vil jeg derfor vende tilbake til *JHBs* mulige sosiale kontekst, og hva dette har å si for lesningen av de kvinnelige karakterene.

3.4.1 Kodeksene og kvinnesyn

En del av Nag Hammadi-tekstenes kontekst er selve kodeksene. *JHB* står ikke for seg selv, men er en del av fire forskjellige kodekser, som kan bidra til forståelsen av *JHB*. NHC II inneholder i rekkefølge *JHB*, *Thomasevangeliet*, *Filipsevangeliet*, *Herskermaktenes natur*, *Om verdens opprinnelse*, *Eksegesen om sjelen* og *Thomasboken*. NHC III inneholder i rekkefølge *JHB*, *Egypterevangeliet*, *Eugnostos den velsignede*, *Jesu Kristi visdom* og

⁵⁹⁷ BG 60:19-61-7

⁵⁹⁸ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁵⁹⁹ Epp, "The Multivalence of the Term "Original Text" in the New Testament Textual Criticism", 255

⁶⁰⁰ Tekstene i kodeksene, som tidligere er datert til det andre og tredje århundret, har nå av enkelte forskere blitt datert til det fjerde og femte århundret. Det sjette århundret kan heller ikke utelukkes. Se blant annet Lundhaug, "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt", 51

Frelserens dialog. BG inneholder i rekkefølge *Marias evangelium*, *JHB*, *Jesu Kristi visdom* og *Peters gjerning*. I tillegg finnes NHC IV. Denne inneholder bare *Egypterevangeliet*, i tillegg til *JHB*.⁶⁰¹ Det er flere likheter mellom kodeksene. For det første kan man finne igjen enkelte skrifter i flere kodekser. *Egypterevangeliet* finnes i både NHC IV og NHC III, og *Jesu Kristi visdom* finnes i både BG og NHC III. Den viktigste likheten er kanskje plasseringen av *JHB*. Betydelige sammenfall som dette har ført til en større interesse for bruk og sammensetning av Nag Hammadi-kodeksene, samt tekstenes funksjoner i sine kodekser. Williams hevder at tekstenes sammensetning i kodeksene vitner om en bestemt oppbygning.⁶⁰² Williams første argument er plasseringen til *JHB* i de ulike kodeksene som første eller annen tekst. I tillegg til dette er *Egypterevangeliet* rett etter *JHB* i både NHC III og i NHC IV. Dette tyder på en bevisst rekkefølge. At *JHB* er den første teksten i tre kodekser kan indikere at den ble oppfattet som viktig, eller at *JHB* skulle leses kronologisk før de andre tekstene. *JHB* er en beretning om verdens skapelse. Det er dermed ikke usannsynlig om *JHB* ble tiltenkt å skulle leses først, og at kodeksene er bygd opp som en ”åpenbaringshistorie”.⁶⁰³ Det kan også være andre grunner, som liturgisk bruk.⁶⁰⁴

Det er en reell mulighet for at de ulike tekstene i kodeksene ble lest som en helhet. Om kodeksene ble lest som en helhet, kan det igjen fortelle noe om kodeksenes lesegrupper og tekstenes sosiale kontekst. Foruten *JHB* inneholder NHC II blant annet *Filipsevangeliet* og *Om verdens opprinnelse*. I følge Peter Brown forbinder begge disse skriftene seksualitet med døden, og fordømmer seksualitet som førte til reproduksjon.⁶⁰⁵ En kritisk holdning til kvinner eller seksualitet var ikke uvanlig blant kristne i antikken, og muligens er NHC II preget av en mer normativ holdning til kvinner. *JHB* i NHC II forteller for eksempel ikke at hierarkiet mellom menn og kvinner ble skapt av Yaldabaoth ignoranse.⁶⁰⁶ I tillegg fortelles det at det var Faderen som så på Barbelo, og ikke motsatt, da Autogenes ble skapt.⁶⁰⁷ Dette følger normative oppfatninger i antikken om hierarkiet mellom menn og kvinner.⁶⁰⁸ Kvinner skulle være passive, der menn skulle være aktive.⁶⁰⁹ Det er dermed ikke gitt at NHC II har et eksplisitt negativt holdning til kvinner. Selv om *JHB* i NHC II ikke fordømmer hierarkiet, er

⁶⁰¹ King, *The Secret Revelation of John*, 19

⁶⁰² Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 247

⁶⁰³ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 249

⁶⁰⁴ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 255

⁶⁰⁵ Brown, *The Body & Society*, 94-95

⁶⁰⁶ NHC II 23:37-24:4

⁶⁰⁷ NHC II 6:10-15

⁶⁰⁸ Brown, *The Body and Society*, 10-11

⁶⁰⁹ Brown, *The Body and Society*, 10

det ikke nødvendigvis slik at denne passasjen vitner om et tydelig negativt syn på kvinner. Det er mer sannsynlig at passasjen representerer en vanlig oppfatning av forholdet mellom kvinner og menn.⁶¹⁰

I BG står *JHB* sammen med blant annet *Marias evangelium* og *Jesu Kristi visdom*. I følge King er dette skrifter som kan tolkes som en kritikk av hierarkiet mellom menn og kvinner. Dette gjelder særlig *Marias evangelium* som fremhever en kvinne som en av Jesu nærmeste disipler.⁶¹¹ *Marias evangelium* forteller også at kvinner kunne være kloke, når Maria blir tildelt spesiell kunnskap som de mannlige disiplene ikke fikk. I BG kan Eva leses som klokere enn Yaldabaoth,⁶¹² en rolle som i både NHC II og NHC III tilhører Adam.⁶¹³ I tillegg skapes hierarkiet mellom menn og kvinner av Yaldabaoths uvitenhet.⁶¹⁴ På bakgrunn av slike passasjer kan det virke som det er flere likheter mellom BG og *Marias evangelium*. Men som vi har sett, er ikke dette bildet fullt så entydig. Det er steder hvor det er tekstvitnet i BG som har den mest negative eller normative fremstillingen av kvinner, som at Eva ikke inkluderes når Epinoia forteller Adam om kunnskapen,⁶¹⁵ i motsetning til NHC III og NHC II.⁶¹⁶ I tillegg har Gilhus argumentert for at Eva er koblet vekk fra Epinoia i BG, ettersom Eva i NHC II skapes i Epinoias liknelse,⁶¹⁷ mens hun i BG og NHC III bare skapes i form av en kvinne.⁶¹⁸ Det kan dermed virke litt hastig å hevde at BG er et kvinnepositivt tekstvitne.

3.4.2 Datering og kvinnesyn

Selv om jeg ikke støtter Gilhus' konklusjon om at adskillelsen av Eva og Epinoia underbygger at Eva ikke kan frelses i BG,⁶¹⁹ er det likevel et poeng at hun ikke kan leses med en like sterk forbindelse til Epinoia, som forbindes med det soteriologiske. Likevel hevder både King og Turner at BG er en kvinnepositiv tekst. På bakgrunn av verdivurderingen av BG har både King og Turner diskutert dateringen av tekstvitnene. Et

⁶¹⁰ En annen likhet innad kodeks II, men som ikke relaterer seg direkte til kvinner, er skapelsen av Adam. I tekstvitnet i NHC II står det "Og han sa til autoritetene som var hos ham: Kom, la oss skape et menneske etter Guds bilde og etter vår liknelse". Dette kan leses dit at mennesket både ble skapt av det guddommelige og av skapergudene. I følge Williams er dette også tilfellet for *Om Verdens Opprinnelse* og *Herskermaktens natur* i kodeks II, som også legger vekt på mennesket som både guddommelig og verdslig. Se Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, 119

⁶¹¹ King, "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John", 534, n.54

⁶¹² BG 58:3-10

⁶¹³ NHC II 22:17; NHC III 28:24-25

⁶¹⁴ BG 61:10-15

⁶¹⁵ BG 60:19

⁶¹⁶ NHC III 30:17; NHC II 23:26

⁶¹⁷ NHC II 22:35-36

⁶¹⁸ BG 59:14-15; NHC III 29:19-20

⁶¹⁹ Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", 35-36

eksempel på dette er passasjen hvor Epinoia åpenbarer kunnskapen for Adam og Eva. King og Turner har brukt forholdet mellom Epinoia og Kristus som en del av sitt argument om hvorfor BG er eldre enn NHC II. King og Turner legger vekt på at det er Epinoia som lærer Adam⁶²⁰ og Eva⁶²¹ om kunnskapen i BG og NHC III,⁶²² i motsetning til NHC II hvor det er Kristus som lærer Adam og Eva.⁶²³ I NHC II mister dermed Epinoia en viktig rolle som åpenbarer, til Kristus. Dermed hevder King at kvinner i senere ”gnostiske” miljøer mistet anseelse, på grunn av den mannlige Kristus. Kontekstuelle endringer førte til at Kristus ble sentrum for frelsen, på bekostning av feminine frelserskikkelser. Derfor hevder hun at tekstvitnet i NHC II ble skrevet senere enn den vi finner i BG.⁶²⁴

I følge Turner finnes det ingen bevis for Kings hypotese.⁶²⁵ Han hevder likevel at denne passasjen en av de viktigste årsakene til at NHC II har et mer negativt syn på kvinner enn BG.⁶²⁶ På grunn av verdivurderinger som King og Turners, blir datering og sosial kontekst særlig relevante. Forskjeller mellom leserne til *JHB* har uten tvil ført til endring. På bakgrunn av forholdet mellom Kristus og Epinoia hevder Turner at om NHC II ble skrevet sist, hadde miljøene bak NHC II en mer negativ innstilling til kvinner enn miljøene til BG. Om derimot BG ble skrevet sist, hevder Turner at man kan argumentere for en feminisering av teksten.⁶²⁷ Som tidligere nevnt⁶²⁸ mangler likevel King og Turner en refleksjon om at Eva ikke inkluderes denne passasjen i BG,⁶²⁹ i motsetning til fremstillingene i NHC II og NHC III. Eva inkluderes dermed ikke når Adam for åpenbart for kunnskap i BG. Det synes dermed noe kunstig å argumentere for en feminisering BG på bakgrunn av denne passasjen, når den ene kvinnelige karakterer mister en ”positiv plass”.

Det er flere ”fallgruver” ved en argumentering som King og Turner gjør. Om man hevder at NHC II er yngst, er det likevel ikke sikkert at det er det yngste tekstvitnet av dem vi har tilgang til. Det kan hende at tekstvitnet vi har fra NHC II er eldre, men at selve teksten er yngre. På samme måte kan det hende at tekstvitnet vi har fra BG er yngre, men at selve

⁶²⁰ BG 60:17-61:7

⁶²¹ NHC III 30:14-21

⁶²² King og Turner legger faktisk veldig lite vekt på NHC III. Jeg har inkludert NHC III, ettersom BG og NHC III her er like, og NHC III burde inkluderes i en diskusjon om kvinner i *JHB*.

⁶²³ NHC II 23:24-35

⁶²⁴ King, ”Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*”, 168

⁶²⁵ Turner, ”A Response to *Sophia and Christ in the Apocryphon of John* by Karen L. King”, 178-179

⁶²⁶ Turner, ”A Response to *Sophia and Christ in the Apocryphon of John* by Karen L. King”, 182

⁶²⁷ Turner, ”A Response to *Sophia and Christ in the Apocryphon of John* by Karen L. King”, 183

⁶²⁸ Se kapittelet *Epinoia*.

⁶²⁹ BG 60:19

teksten er eldre. Derfor kan man spørre om det er mulig å si noe om tekstvitnenes opprinnelige sosiale kontekst. Når tekstvitnene er så forskjellige, er det trolig bedre å lese teksten i kodeksenes koptiske samtid. Det *kan* gi bedre svar, enn en synsing om en ”original” sosial kontekst. I tillegg bygger Turner diskusjonen på en verdivurdering av kvinnefigurene. Turners verdivurdering er tydelig på at NHC II representerer en negativ holdning til kvinner, mens BG representerer en positiv. Som jeg likevel har vist, er det potensielle negative lesninger av kvinnerollen i BG, og potensielle positive lesninger av kvinnerollen i NHC II. I tillegg kan man hevde at tekstens transmisjonshistorie sannsynligvis er for innviklet til at man kan snakke om tidlige og sene versjoner. Det var sannsynligvis flere stadier mellom BG og NHC II, med ulike endringer. Mye tyder likevel på at BG er yngre enn Nag Hammadi-kodeksene. I følge Waldstein og Wisse er BG i hovedsak datert til det femte århundret,⁶³⁰ mens Nag Hammadi-kodeksene i hovedsak er datert til 300-tallet.⁶³¹ Her må det presiseres at det fremdeles foregår en diskusjon om dateringen av tekstene i Nag Hammadi-kodeksene. Det er blitt foreslått langt yngre dateringer av kodeksene, noen helt frem til det sjette århundret.⁶³² Dette er dessverre en diskusjon jeg ikke har mulighet til å ta innenfor rammene av denne oppgaven.

3.4.3 Tekst og sosial virkelighet

I følge Fischer-Mueller klarte ”gnostiske” lesere å skille mellom det metaforiske feminine og den reelle kvinnen i sine sosiale kontekster.⁶³³ Dette synspunktet er noe usikkert. I følge Rolv Mikkelsen vil språk og metaforer alltid reflektere og konservere de sosiale realitetene.⁶³⁴ På grunn av det vil metaforene i en tekst velge sannsynligvis reflektere den sosiale virkeligheten, i større eller mindre grad. Det sosiale problemet ved dette er om enkelte lesere dømte det kvinnelige og seksuelle med utgangspunkt i en tekst som dette, og ikke anså det som en tekstuell metafor. I følge Clark brukes historier for å understreke og rettferdiggjøre både de som har makt, og de som ikke har makt.⁶³⁵ Både som et kristen skrift i seg selv, men særlig fordi den bruker *1. Mos*, vil en tekst som *JHB* kunne bli brukt for å skape en mytisk

⁶³⁰ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 3

⁶³¹ Waldstein, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 1

⁶³² Lundhaug, ”Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices”, 13

⁶³³ Fischer-Mueller, ”Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness”, 94

⁶³⁴ Blakar, *Språk er Makt*, 113

⁶³⁵ Clark, ”Ideology, History, and the Construction of ”Woman” in Late Ancient Christianity”, 162

tolkningshorisont av virkeligheten, som igjen kan brukes som et ”guddommelig” argument for subordinasjonen av kvinner og farligheten av kvinnens seksualitet.

I forhold til den sosiale virkeligheten er spørsmålet likevel hvor ”ærlige” fremstillingene om kvinnefigurene i *JHB* er. I hvor stor grad representerer de egentlig tekstvitnenes sosiale kontekst? Sannsynligvis ble tekstvitnene til *JHB* ble produsert av menn, mest sannsynligvis munk, i et kvinne- og seksualitetsskeptisk miljø på det beste, eller et misogynt miljø på det verste. Derfor er langt fra sikkert at tekstvitnene reflekterer kvinner eller forholdet til kvinner på 300- eller 400-tallet, men at de reflekterer et mannsdominert miljøes oppfattelse av kvinner i en tid og sted hvor kvinner og det kvinnen representerte potensielt kunne være farlig. Det kan dermed være stor avstand mellom *JHB* som en tekst og ”virkeligheten” i sosial og historisk forstand.⁶³⁶ Det kan derfor være vanskelig å forstå kvinnens virkelige eller ”reelle” rolle for tekstvitnenes ulike lesere. Tekst kan skape virkelighet, som virkelighet kan skape tekst. Men hva har påvirket hva?

3.4.4 Johannes’ hemmelige bok og monastiske miljø

De mest sannsynlige lesergruppene til de faktiske koptiske kodeksene er monastiske miljø i Egypt.⁶³⁷ På bakgrunn av dateringer av omslagene til Nag Hammadi-kodeksene og BG er dette en periode fra tidligst 348⁶³⁸ til minimum det sjette århundret.⁶³⁹ I følge Wisse kan ortopraksi i monastiske miljøer ha vært viktigere enn ortodoksi.⁶⁴⁰ Det er derfor mulig at tekster som *JHB* både ble oppbevart av ortodokse munk som en del av et bibliotek, men at de også ble brukt eller lest av munkene. En mulig måte dette ble gjort på er *JHB* ble memorert eller mediterert over. Memorering av bibeltekster var for eksempel vanlig i pakomianske miljø.⁶⁴¹ I følge Lundhaug kan man anta at en av funksjonene til dette var å hindre fri tanke i klostrene, noe som potensielt kunne villede en munk fra rett lære og oppførsel.⁶⁴² Munker hadde også god kjennskap til andre tekster. I følge Rebecca Krawieck fikk munkene i Shenoutes kloster undervisning i blant annet bibelkunnskap.⁶⁴³ Det vil si at

⁶³⁶ Clark, ”The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the ”Linguistic Turn”, 14

⁶³⁷ Som jeg tidligere har vist i kapittelet *Fortolkningsfelleskap* i del 1.

⁶³⁸ Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, 242

⁶³⁹ Waldsten, Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, 7

⁶⁴⁰ Wisse, ”Gnosticism and Early Monasticism in Egypt”, 437

⁶⁴¹ Lundhaug, ”Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective”, 10

⁶⁴² Lundhaug, ”Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective”, 11

⁶⁴³ Rebecca Krawieck, *Shenoute and the Women of the White Monastery*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 19

munkene med stor sannsynlighet hadde god kjennskap til *I. Mos*, og til karakterer som Adam og Eva. Det er også sannsynlig at de hadde et bevisst forhold til teologisk ladede referanser til εἶς, προῦνικον, οὐσία og εἰκόν. I tillegg til referansene til *I. Mos*, refererer tekstvitnet fra NHC II⁶⁴⁴ også til andre skrifter, som *Zoroasters bok*.⁶⁴⁵ I følge King vil dette si at de lange tekstvitnene kan stamme fra en mer skolastisk tradisjon enn de korte tekstvitnene.⁶⁴⁶ Det er likevel mulig at flere av leserne til NHC II, eller leserne til *JHB* generelt, kan ha hatt kjennskap til andre jødiske, kristne eller andre skrifter.

Både klosterfellesskapet som ble ledet av Shenoute av Atripe og Pakomius hadde egne kvinneklostre på 400- og 500-tallet.⁶⁴⁷ Forholdet mellom de mannlige og kvinnelige munkene var strengt regulert, og det ble stilt strenge betingelser for et møte mellom kjønnene.⁶⁴⁸ Munker hadde som andre i sin tid, visse oppfatninger om kvinnens plass og rolle i samfunnet. Dette innebefatter en forståelse av hierarkiet mellom menn og kvinner, samt ideer om kvinners fysiologiske prosesser. I følge Caroline T. Schroeder brukte Shenoute metaforer som baserte seg på at den kvinnelige kroppen var mer utsatt for lyst og urenhet enn den mannlige kroppen.⁶⁴⁹ På grunn av det er det rimelig å tro at i alle fall Shenoutes klosterfellesskap hadde et relativt normativt syn på kvinner og kvinnekropp. At BG og NHC III forteller at hierarkiet mellom menn og kvinner ble skapt av Yaldabaoths uvitenhet⁶⁵⁰ er da interessant i en monastisk setting. Selv om det er lite sannsynlig, når man ser på det normerte forholdet mellom menn og kvinner i antikken, kan det hende at det fantes (monastiske?) lesegrupper som fokuserte på ”likestilling”⁶⁵¹ mellom menn og kvinner. I følge Rebecca Krawieck hadde Shenoute et overaskende positivt kvinnesyn.⁶⁵² Hun hevder at i motsetning til annen monastisk og ikke-monastisk kristen argumentasjon, inkludert ”gnostiske” tekster som *Thomasevangeliet*, mente ikke Shenoute at kvinner måtte bli som en mann for å oppnå frelse eller være gode munkere.⁶⁵³ I Krawiecks teori var det ingen mannlig standard i

⁶⁴⁴ NHC II 19:10

⁶⁴⁵ Her står det at om leseren vil vite mer om kroppens lemmer og hvor disse funksjonene kom fra, kan man finne dette i *Zoroasters bok*. Det er likevel ikke sikkert at *Zoroasters bok* er en virkelig tekst, eller om den er funnet opp som en måte for skriveren å virke mer autorativ for leserne.

⁶⁴⁶ King, “Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*”, 123

⁶⁴⁷ Krawieck, *Shenoute and the Women of the White Monastery*, 17

⁶⁴⁸ Schroeder, *Monastic Bodies*, 72

⁶⁴⁹ Schroeder, *Monastic Bodies*, 44

⁶⁵⁰ BG 61:10-15; NHC III 30:24-31:1

⁶⁵¹ Det moderne uttrykket til tross.

⁶⁵² Krawieck, *Shenoute and the Women of the White Monastery*, 99

⁶⁵³ Krawieck, *Shenoute and the Women of the White Monastery*, 99

Shenoutes klosterfellesskap, i forhold til oppførsel eller frelse.⁶⁵⁴ Det er likevel langt mellom teori og praksis, og ifølge Shenoutes klosterregler var det for eksempel helt nødvendig at de kvinnelige munkene hadde en mannlig leder.⁶⁵⁵ I tillegg var det feminine en del av Shenoutes metaforiske språk. Shenoute omtaler blant annet klosteret i feminine termer, og understreker hvordan klosteret trengte mannlig disiplin.⁶⁵⁶ Å bruke kvinner som en metafor, og det for noe negativt, var dermed ikke uvanlig. Det er dermed mer sannsynlig at versene om hierarkiet mellom menn og kvinner i BG og NHC III hadde en annen funksjon enn å være ”proto-feministiske”.⁶⁵⁷ Dette kan man si på grunn av rollene mellom menn og kvinner i antikken, den sannsynlige monastiske konteksten, og hvordan denne konteksten allerede brukte det kvinnelige som negative metaforer.

På grunn av bruken av metaforer, kunnskapen til bibeltekster og den skolastiske bakgrunnen, er det godt mulig at monastiske miljø forsto de kvinnelige karakterene slik jeg har presentert dem. Det vil si som litterære virkemidler for å formidle kosmologi og soteriologi. Dette gir seg utslag i lesningen av kvinner i *JHB*. I følge Williams er Barbelos rolle et eksempel på brudd mellom tekstens og forfatterens sosiale bakgrunn.⁶⁵⁸ Dette er et eksempel på Williams’ tredje spørsmål om kjønnede bilder og forfatterens perspektiver. Williams hevder at Barbelo som skaperen av en sønn ikke kan stemme overens med tekstens sosiale kontekst, til tross for at Barbelo er en partnerorientert kone. Dette hevder han fordi han mener *JHB* ble til i en sosial kontekst som avviste seksualitet.⁶⁵⁹ Som jeg har vist tidligere er det et klart skille mellom de guddommelige og de verdslige kvinnelige karakterene i *JHB*. Teksten skiller mellom kognitiv reproduksjon og verdslig seksualitet. Jeg finner det dermed sannsynlig at de guddommelige kvinnene *kan* ha blitt lest slik jeg har presentert dem i min lesning av de kvinnelige karakterene. I forhold til de verdslige kvinnene, derimot, kan en monastisk kontekst ha oppfordret til en mer bister lesning, med et strengere syn på rett og galt. En monastisk kontekst kan ha hatt en større motpol mellom frelse eller ikke frelse, enn i en ikke-monastiske sammenhenger. Dette kan ha hatt utslag for lesningen av Eva. Det er mulig at positive fremstillinger av Eva, som at hierarkiet skapes av uvitenhet, at Eva er Liv og

⁶⁵⁴ Krawieck, *Shenoute and the Women of the White Monastery*, 93

⁶⁵⁵ Schroeder, *Monastic Bodies*, 48

⁶⁵⁶ Schroeder, *Monastic Bodies*, 158

⁶⁵⁷ King, ”Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John”, 523

⁶⁵⁸ Med bakgrunn i Umberto Eco og Stanley Fishs kritikk av forfatterperspektivet, kan man argumentere for at dette spørsmålet burde formuleres på nytt. Vi vet for lite om forfatterne. For en diskusjon om dette, se *Fortolkningsfellesskap* i del 1.

⁶⁵⁹ Williams, ”Variety in Gnostic Perspectives on Gender”, 17

Moderen til alt levende,⁶⁶⁰ og at Adam gjenkjenner οὐρία og εἰνέ⁶⁶¹ i Eva, ikke ble lagt vekt på i monastiske miljø, eller at de ikke ble forstått slik jeg har presentert dem. På den andre siden kan det hende at det ble lagt vekt på tilsynelatende positive Eva-fremstillinger, og at man med fordel kan ha et mer nyansert blikk på monastiske miljø fra denne tiden.⁶⁶²

En monastisk kontekst er likevel ikke nødvendigvis utslagsgivende for tolkningen av kvinner i *JHB* som litterære virkemidler. Selv om munkene var mer beleste lesere, er det ikke nødvendigvis bare munkene som hadde bakgrunnskunnskapen for å forstå språklige eller litterære referanser, eller hadde en allmenn forståelse av kjønn. Å lese *JHB* i en monastisk kontekst kan likevel gi noe nytt til lesningen av kvinner i *JHB*, både fordi dette kan ha vært mer opplyste lesere, ikke minst med tanke på de bibelske referansene, men også fordi det asketiske idealet var strengere i klostre enn utenfor.

3.5 Konklusjon

I denne oppgaven har jeg hatt to mål. For det første har jeg hatt et kritisk syn på det jeg mener er et ønske om å totaltolke *JHB*, og å finne én lesning av både tekstvitnene og de kvinnelige karakterene, som enten positiv eller negativ. En totaltolkning av en kompleks tekst som *JHB* gir et alt for ensartet resultat, med lite rom for ulike fremstillinger av de kvinnelige karakterene. På grunn av de motstridende fremstillingene av de kvinnelige karakterene, både innad og mellom tekstvitnene, er jeg skeptisk til denne generelle måten å bedømme kvinnefigurene. På grunn av det mener jeg at er det nødvendig å analysere tekstvitnene hver for seg, og ikke behandle *JHB* som ett enhetlig verk. En sammenlikning av passasjer fra de ulike tekstvitnene viser at alle tekstvitnene har passasjer hvor de kvinnelige karakterene kan leses i et positivt lys. Samtidig viser det at alle tekstvitnene har negative eller normative fremstillinger, basert på oppfatningen av kjønn i sin tid. Dette vitner om et sammensatt kvinnebilde, men også en komplisert transmisjonshistorie, som representerer forskjellige lesere og potensielle lesninger av *JHB*.

Når man sammenlikner tekstvitnene er det enkelte passasjer som stikker seg ut som positive fremstillinger av de kvinnelige karakterene. Dette er passasjer som bryter med den normative oppfatningen av kvinner i antikken. Eksempler på dette er at hierarkiet mellom menn og

⁶⁶⁰ BG 60:16; NHC III 30:14; NHC II 23:23-24

⁶⁶¹ BG 60:4; NHC III 30:4; NHC II 23:9

⁶⁶² Dette er viktige spørsmål. De er dessverre for store for denne oppgaven, ettersom denne oppgaven ikke legger vekt på tekstens potensielle sosiale kontekst.

kvinner skapes av Yaldabaoths uvitenhet i BG og NHC III,⁶⁶³ og hvordan Eva inkluderes i kunnskapen i NHC II og NHC III, da Epinoia underviste mennesket fra Kunnskapens tre.⁶⁶⁴ Tekstvitnene som hyppigst har blitt sammenlignet i forhold til en verdivurdering av kvinner, er BG og NHC II. Som man likevel kan se befinner det seg passasjer med positive fremstillinger i både BG og NHC II. I forhold til passasjene jeg har vist ovenfor, er det bare NHC III som har begge fremstillingene. Det første dette forteller er at man vanskelig kan hevde at enten BG eller NHC II har den mest kvinnepositive fremstillingen. Det andre dette viser er at NHC III i liten grad trekkes frem i diskusjonen om kvinner i *JHB*. Av passasjene som er belyst i denne oppgaven, er det passasjene fra NHC III som i størst grad kan leses som positive. I NHC III plantes seksualiteten i Adam, samtidig som både Adam og Eva er en del av skapelsen av Seth.⁶⁶⁵ Det er Barbelo som snur seg og ser på Faderen, ikke motsatt.⁶⁶⁶ Epinoia lærer både Adam og Eva om kunnskapen, samtidig som Kristus ikke har en del av den åpenbaringen.⁶⁶⁷ I tillegg skapes hierarkiet mellom mann og kvinne av Yaldabaoths uvitenhet.⁶⁶⁸ Med et så stort fokus på verdivurderinger av kvinnerollen som enkelte har vist, forundrer det meg at NHC III i så liten grad har blitt diskutert. Dette kan være fordi det er lettere å sammenlikne kontrastene. BG og NHC II har flest ulikheter, mens NHC III har en ”mellomposisjon” og har likheter med begge. NHC III er likefult også *JHB*, og en analyse av *JHB* uten NHC III, er ikke helt komplett.

Det andre målet med denne oppgaven har vært å vise hvordan de kvinnelige karakterene kan leses som litterære virkemidler. ”Litterære virkemidler” er mye, men i denne oppgaven har jeg valgt å legge vekt på hva de kvinnelige karakterene kan representere og fungere som metaforer for, i tillegg til at jeg har lagt vekt på bruken av motsetninger. En lesning som legger vekt på karakterene som virkemidler, eller hvilke funksjoner de kan ha hatt i en tekst, åpner for flere lesninger av de kvinnelige karakterene. Det er ulike kvinnelige karakterer i *JHB*. Hvordan karakterene brukes som litterære virkemidler er dermed også ulikt. En forskjell er for eksempel hvordan de guddommelige karakterene spiller på foreningen av det mannlige og kvinnelige, mens de verdslige karakterene spiller på motsetningen mellom det mannlige og kvinnelige. På den måten kan Eva leses som anti-typen til Adam.

⁶⁶³ BG 63:5-6; NHC III 31:23-24

⁶⁶⁴ NHC III 30:17-21; NHC II 23:25-33

⁶⁶⁵ NHC III 31:23-32:2

⁶⁶⁶ NHC III 9:10-15

⁶⁶⁷ NHC III 30:14-21

⁶⁶⁸ NHC III 30:24-31:1

I denne oppgaven har jeg valgt å legge vekt på hvordan de kvinnelige karakterene kan være litterære virkemidler for å representere kosmologi og soteriologi. Dette gjøres på ulike måter. De kvinnelige karakterene kan for eksempel representere god og dårlig skapelse. Av kvinnefigurene som jeg har fokusert på i denne oppgaven representeres dette av Barbelo og Sophia. Den gode guddommelige verden ble til da Barbelo ba Faderen om å skape. Dette skapte kosmos. Den verdslige verden er uromomentet Sophia en katalysator for. Hennes skapelse førte til kaos. Begge skapelsene resulterer i et produkt, Autogenes og Yaldabaoth. Disse representerer i sin tur hver sin type skapelse, når de skaper hver sin verden. Yaldabaoth representerer dårlig skapelse når han skaper den menneskelige verden, og spiller Autogenes som skaper æonene og representerer den gode skapelsen.⁶⁶⁹ Sophia kan også leses som et eksempel på dårlig kvinnelig oppførsel. Da Sophia som kvinne skapte noe alene uten sin partners viten eller samtykke, ble resultatet nødvendigvis ufullkomment i lys av datidens forståelse av kvinnelige fysiologiske prosesser. Barbelo kan representere korrekt kvinnelig oppførsel, på bakgrunn av forholdet mellom henne og Faderen. Samtidig kan Barbelo leses som en ”maskert versjon” av det mannlige, ettersom hun fremstilles som både kvinnelig og mannlig. Barbelo kan gå inn i ”rom” som Faderen ikke kunne, som mor og partner. Barbelo er dermed både Faderens kvinnelige partner, men også det første og perfekte mennesket/Mann. Denne rollen deler hun med Adam i den verdslige verden. Yaldabaoth, det falne kvinnelige prinsipp, er også et kaoselement. Han representerer uvitenheten, og hvordan uvitenhet og ønsket om å holde mennesket i den materielle verden førte til at fristelser som seksualitet ble skapt.

De ulike karakterer fremstilles også ulikt i forhold til soteriologi. Foreningen av det mannlige og kvinnelige var en mye brukt metafor for frelse i tidlig kristendom.⁶⁷⁰ I kraft av å være androgyne kan de guddommelige kvinnelige karakterene dermed representere frelse. Dette gjelder særlig Barbelo, ettersom det legges vekt på både det mannlige og kvinnelige aspektet i henne. Som mannliggjort kvinne var Barbelo høyere på både den moralske og den spirituelle rangstigen.⁶⁷¹ Frelsesmetaforikken gjelder også Epinoia. Hun representerer både åpenbaring og frelse, når hun hjelper mennesket. De verdslige karakterene kan leses som et pedagogisk grep for bedre å vise veien til frelse, når de fremstilles som en motsetning til hverandre. Adam representerer kunnskap, som var det som førte til liv og frelse. Eva

⁶⁶⁹ Kristus har en veldig viktig funksjon i skaper i *JHB*, som ikke belyses i denne oppgaven, ettersom han ikke er en kvinnelig karakter.

⁶⁷⁰ Meeks, ”The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, 165

⁶⁷¹ Vogt, ”Becoming Male”, 236

representerer seksualitet, altså det som ikke førte til frelse. Dette understrekes når Eva, på lik linje med seksualitet og verdslige ting, kan leses som et ”våpen” som ble brukt av Yaldabaoth for å holde mennesket i verden.

Samtidig er det for lettvinnt å plassere Eva i én bås. Eva kan leses som Adams anti-type, og som en representant for det som ikke førte til frelse. Samtidig kan Eva også leses som Liv og Moderen til alt levende.⁶⁷² Hun er også mor til Seth,⁶⁷³ selv om jeg tidligere viste at det kan være flere måter å lese passasjen om seksualitet og Seths skapelse på. I NHC II er Eva skapt i Epinoias liknelse,⁶⁷⁴ og i alle tekstvitnene er hun personen som Adam gjenkjenner som οὐρανία eller εὐνική.⁶⁷⁵ Som jeg tidligere har vist, kan οὐρανία og εὐνική spille på noe guddommelig. I tillegg til å kunne leses som Adams anti-type, er Eva også Adams partner. Eva er et eksempel på at det ikke finnes én lesning av *JHB* hvor absolutt alt passer. I levende tekster som *JHB* vil endringer føre til at man ikke kan lese en karakter som Eva på én måte. I motsetning til blant annet Pagels,⁶⁷⁶ mener jeg at Evas funksjon i *JHB* nok først og fremst er som et negativt element. Eva er likevel mer enn dette. Dette ikke er et problem for lesningen av teksten. Det viser derimot at man burde være forsiktig med å totaltolke en karakter eller et tekstvitne fra en kompleks tekst som *JHB*. Til det er *JHB* er alt for sammensatt.

3.6 Avslutning

JHB er en usedvanlig rik tekst. Den inkluderer en forståelse av verdens begynnelse, menneskets opprinnelse og verdens slutt, i tillegg til hvordan mennesket kunne oppnå frelse. Men hva er funksjonene til karakterene i *JHB*? Hvordan brukes karakterene for å formidle verdens begynnelse og veien til frelse? Dette har jeg forsøkt å besvare ved å lese de kvinnelige karakterene i *JHB* som litterære virkemidler, med vekten på hvordan disse er brukt for å formidle kosmologi og soteriologi. Denne oppgaven passer dermed både inn i en diskusjon om kosmologi og soteriologi, men også under kjønnsforskningen til *JHB*. Jeg har fokusert på fire kvinnelige karakterer. Av disse er det Barbelo og Sophia som har den tydeligste rollen i forhold til kosmologi. Barbelo og Sophia representerer hver sin type skapelse. Også Yaldabaoth og Autogenes har en rolle her. Både Barbelo, Epinoia og Eva kan brukes som en måte å formidle soteriologi på. Barbelo viser dette i metaforikken om

⁶⁷² BG 60:16; NHC III 30:14; NHC II 23:23-24

⁶⁷³ BG 63:6-8; NHC III 32:1-2; NHC II 24:29-30

⁶⁷⁴ NHC II 22:35

⁶⁷⁵ BG 60:4; NHC III 30:4; NHC II 23:9

⁶⁷⁶ Pagels, ”Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3”, 414

foreningen av det mannlige og kvinnelige, Epinoia som åpenbarer og Eva som pedagogisk grep som Adams anti-type. For å vise bredden og kompleksiteten i *JHB* har jeg lagt vekt på de ulike tekstvitnene til *JHB*, og hvordan disse kan gi et mer nyansert bilde av karakterene. Å få frem denne kompleksiteten, og å vise nyansene mellom BG, NHC II og NHC III, har for meg vært det viktigste med denne oppgaven.

Det er mye jeg kunne gjort annerledes i denne oppgaven. For å avgrense antall karakterer, valgte jeg å fokusere på de kvinnelige karakterene i *JHB*. Det er likevel en avgrensing med modifikasjoner. For det første har ikke de fire karakterene fått like mye plass. Karakterene jeg har viet mest plass er nok Eva. Dette gjorde jeg fordi jeg opplever at Eva har en mer sammensatt fremstilling enn mange av de andre karakterene. I en større analyse ville det likevel vært naturlig å gi en bredere presentasjon av Sophia, Barbelo og Epinoia. Målet for oppgaven har likevel ikke vært å gi en komplett presentasjon av alle de kvinnelige karakterene. Om det hadde vært målet, ville det vært mer enn nok å fokusere på én karakter. Målet har i større grad vært å vise en bredde. For det andre har jeg inkludert enkelte mannlige karakterer. Dette gjorde jeg for å belyse de kvinnelige karakterene på en bedre måte. Jeg kunne ikke gitt en full presentasjon av Barbelo, Epinoia, Sophia eller Eva, uten å kommentert forholdene til Faderen, Autogenes, Yaldabaoth, Seth eller Adam. I en større oppgave kunne også de mannlige karakterene vært presentert på en bedre måte. Spesielt Autogenes/Kristus har en viktig rolle i *JHB* som jeg ikke har fått vist. Han har en viktig rolle både som skaper og som åpenbarer av kunnskap. Autogenes er dermed helt sentral for både kosmologien og soteriologien i *JHB*. Autogenes' rolle har likevel ikke vært målet eller en del av problemstillingen for denne oppgaven.

Jeg har heller ikke i særlig grad fokusert på tekstvitnenes sosiale kontekst. Jeg har vært innom dette i både innledningen og i drøftingen. Sosial kontekst er et stort felt, som ikke dekkes fullstendig, og som kunne ha fortjent en bredere diskusjon i en mer omfattende analyse. Hvordan påvirker *JHB* det vi vet om de monastiske miljøene i dag, og hvordan påvirker monastiske miljø lesningen av karakterene i *JHB*? En bredere presentasjon av kvinner og kvinnens sosiale plass i antikken, ville også vært på sin plass i en slik studie. Jeg har heller ikke fokusert på alle aspektene ved litterære virkemidler, eller hvilke andre måter litterære virkemidler brukes i *JHB*. I denne oppgaven valgte jeg å fokusere på metaforer og kontraster for å vise hvordan de kvinnelige karakterene kan representere kosmologi og soteriologi. Andre aspekter som kunne diskuteres er besjeling eller ironi, i tillegg til en videre

diskusjon om bildebruk. Jeg har likevel valgt å prioritere seg jeg har gjort for å få frem problemstillingen med denne oppgaven– hva er funksjonene til de kvinnelige karakterene i *JHB*?

Resultatet av lesningen av kvinner som litterære virkemidler kan representere en liten endring i måten å tenke om kvinner i *JHB*. Å lese kvinner som litterære virkemidler kan gjøre ”satte” lesninger ustabile. En slik lesning kan vise at det finnes andre måter å lese de kvinnelige karakterene på, som verken inneholder en totaltolkning eller en generell verdivurdering. Språk, metaforer og retorikk kan være med på å konstruere menneskets seksuelle identitet, og skape en idé om hva det vil si å være kvinne og mann i en sosial kontekst.⁶⁷⁷ Språk former hva vi tenker, hvordan vi leser, hva vi tror og ikke minst hvordan vi tolker kjønn. Språklige virkemidler og referanser har derfor vært avgjørende i min analyse av hvordan jeg mener *JHB* kan ha blitt lest. Jeg har ønsket å vise kompleksiteten i *JHB*, og gi et mer nyansert bilde av *JHB*. Jeg har fokusert på hvordan fire kvinnelige karakterer har blitt fremstilt, og hva funksjonen med dette kan ha vært. Til sist har jeg forsøkt å åpne for flere typer lesninger av *JHB*, og å gi et mer mangfoldig bilde av en usedvanlig kompleks tekst.

⁶⁷⁷ Clark, ”Women, Gender, and the Study of Christian History”, 423

Litteraturliste

- Bal, Mieke, *Narratology – Introduction to the Theory of Narrative*, (Toronto: University of Toronto Press, 1985, 3. utgave, 2009)
- Bibelen*, Oversettelse av Det gamle testamentet fra 2011, oversettelse fra Det nye testamentet fra 2005, (Oslo: Det norske bibelselskap, 2011)
- Blakar, Rolv Mikkjel, *Språk er Makt*, (Oslo: Pax Forlag, 1972, 7. utgave, 2006)
- Brakke, David, *Demons and the Making of the Monk – Spiritual Combat in Early Christianity*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006)
- Brown, Peter, *The Body and Society – Men, Women & Sexual Renunciation in Early Christianity*, (New York: Columbia University Press, 1988, 2. utgave, 2008)
- Brown, Francis, Samuel Driver, Charles Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, (Massachusetts: Henrickson Publishers, 6. utgivelse, 2001)
- Buckley, Jorunn Jacobsen, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986)
- Clark, Elisabeth A., “Ideology, History, and the Construction of ”Woman” in Late Ancient Christianity” i *Journal of Early Christian Studies* 2:2, 155-184, 1994
- “The Lady Vanishes: Dilemmas of the Feminist Historian after the “Linguistic Turn” i *Church History*, Vol. 67, No. 1, 1-31, 1998
- “Women, Gender, and the Study of Christian History” i *Church History*, 70:3, 395-426, 2001
- Collini, Stefan, “Introduction: Interpretation Terminable and Interminable” i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)
- Crum, Walter E., *Coptic Dictionary*, (Oxford: A Clarendon Press, 1962)
- Eco, Umberto, *The Role of the Reader*, (Bloomington: Indiana University Press, 1979)
- “Interpretation and History” i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992a)
- “Overinterpreting texts” i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992b)
- “Between Author and Text” i *Interpretation and overinterpretation*, red. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992c)

- Ehrman, Bart. D., *Lost Christianities – The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Epp, Eldon Jay, “The Multivalve of the Term ”Original Text” in the New Testament Textual Criticism”, in *The Harvard Theological Review*”, vol. 92, no. 3, 245-281, 1999
- Fish, Stanley, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, (Cambridge: Harvard University Press, 1980)
- Fischer-Mueller, E. Aydeet, “Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallenness” i *Novum Testamentum*, vol. 32, 79-95, 1990
- Gilhus, Ingvild, “Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*”, i *Temenos*, vol. 19, 33-43, 1983
- “Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism”, i *Numen*, vol. 31, fasc. 1, 106-128, 1984
- “The Perception of Spiritual Reality: *Apocryphon of John (NHC II,1)* and the Problem of Knowledge” i *Apocryphon Severini*, red. Per Bilde, Helge Kjær Nielsen, Jørgen Podemann Sørensen, (Aarhus: Aarhus University Press, 1993)
- “Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the Apocryphon of John” i *Sacred Marriages – the Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. Martii Nissinen og Risto Uro (Indiana: Eisenbrauns, 2008)
- Goehring, James E., *Ascetics, Society and the Desert – Studies in Early Egyptian Christianity*, (Harrisburg: Trinity Press International, 1999)
- Graham, William A., *Beyond the Written Word – Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, (New York: Cambridge University Press, 1987)
- Ireneus, *Adversus Haereses*, engelsk oversettelse *Against the Heresies*, i A. Roberts og W.H. Rambaut, red., *The Ante-Nicene Library: The Writings of Irenaeus*, vol. 2, (Edinburgh: T&T Clarks, 1869)
- King, Karen L., “Sophia and Christ in the *Apocryphon of John*” i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- “The Body and Society in Philo and the Apocryphon of John”, i *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring*, red. John Peter Kenney, (Atlanta: Scholars Press, 1995)
- “Approaching the Variants of the *Apocryphon of John*” i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire (Leiden: BRILL, 1997)
- *The Secret Revelation of John*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006)

- "Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John" i *Journal of Early Christian Studies*, 19:4, 519-538, The John Hopkins University Press, 2011
- Krawieck, Rebecca, *Shenoute and the Women of the White Monastery*, (Oxford: Oxford University Press, 2002)
- Kövecses, Zoltán, *Metaphor - A Practical Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2002)
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: At The Clarendon Press, 1961)
- La Porta, Sergio, "Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth" i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire, (Leiden: BRILL, 1997)
- Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, (Harmondsworth: Peregrine, 1977)
- Lundhaug, Hugo, "Nag Hammadi-kodeksene og den tidlige monastiske tradisjonen i Egypt", i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense*, nr. 24, 33-59, 2009
- *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, (Leiden: Brill, 2010)
- *Koptiske skrifter*, Verdens Hellige Skrifter, (Oslo: De norske bokklubbene, 2012a)
- "Shenoute's Heresiological Polemics and its Context(s)" from Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen and David Brakke, red., *Invention, Rewriting, Usurpation; Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 11; Frankfurt: Peter Lang, 2012b)
- "Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices", kommende i *Studia Patristica*. (Leuven: Peeters)
- "Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective", kommende i *Data from Dead Minds: Challenges on the Interface of the History of Religions (in Greco-Roman Antiquity) and the Cognitive Science of Religion*. Cognition and Culture, red. Roger Beck og Luther H. Martin, (London: Equinox)
- Luttikhuizen, Gerard P., "The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John" i *The Creation of Man and Woman - Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, red. Gerard P. Luttikhuizen, (Leiden: Brill, 2000)
- Meeks, Wayne, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", i *History of Religion*, Vol. 13, No. 3, 165-208, 1974
- Moore, Stephen D., "Deconstructive Criticism" i *Mark and Method – New Approaches in Biblical Studies*, red. Janice Capel Anderson og Stephen D. Moore, (Minneapolis: Fortress Press, 2008)

- Pagels, Elaine, "Adam and Eve and the Serpent in Genesis 1-3", i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- Pasquier, Anne, "Prouneikos. A colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- Perkins, PHEME, "Sophia as Goddess in the Nag Hammadi Codices" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- Schroeder, Caroline T., *Monastic Bodies – Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007)
- Smith, Richard, "Sex Education in Gnostic Schools" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- Thomassen, Einar, Halvor Moxnes, red., *Apokryfe Evangelier*, Verdens Hellige Skrifter, (Oslo: De norske bokklubbene, 2001)
- Turner, John D., "A Response to *Sophia and Christ in the Apochryphon of John* by Karen L. King" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- Vogt, Kari, "Becoming Male", i *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions*, red. Kari Børresen, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993)
- Waldstein, Michael, Frederik Wisse, *The Apocryphon of John – Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,02*, (Leiden: Brill, 1995)
- Williams, Michael Allen, "Variety in Gnostic Perspectives on Gender" i *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King, (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), tidl. Augsburg Fortress Publishers, 1988
- "Response to the Paper of Karen King, Frederik Wisse, Michael Waldstein and Sergio La Porta", i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire (Leiden: BRILL, 1997)
- *Rethinking "Gnosticism" – an Argument for Dismanteling a Dubious Category*, (Princeton: Princeton University Press, 1996, 2. utgave 1999)
- Wilson, Robert McL., "The Trials of a Translator: Some Translation Problems in the Nag Hammadi Texts" i Jacques-É. Ménard, red., *Les Textes de Nag Hammadi*, (Leiden: Brill, 1975)

- Wisse, Frederik, "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt" i Barbara Aland, red.,
Gnosis: Festschrift fur Hans Jonas, 431-440, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
1978)
- "After the *Synopsis*. Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the
Apocryphon of John and Defining its Historical Location", i *The Nag Hammadi
Library after Fifty Years*, red. John D. Turner og Anne McGuire (Leiden: BRILL,
1997)